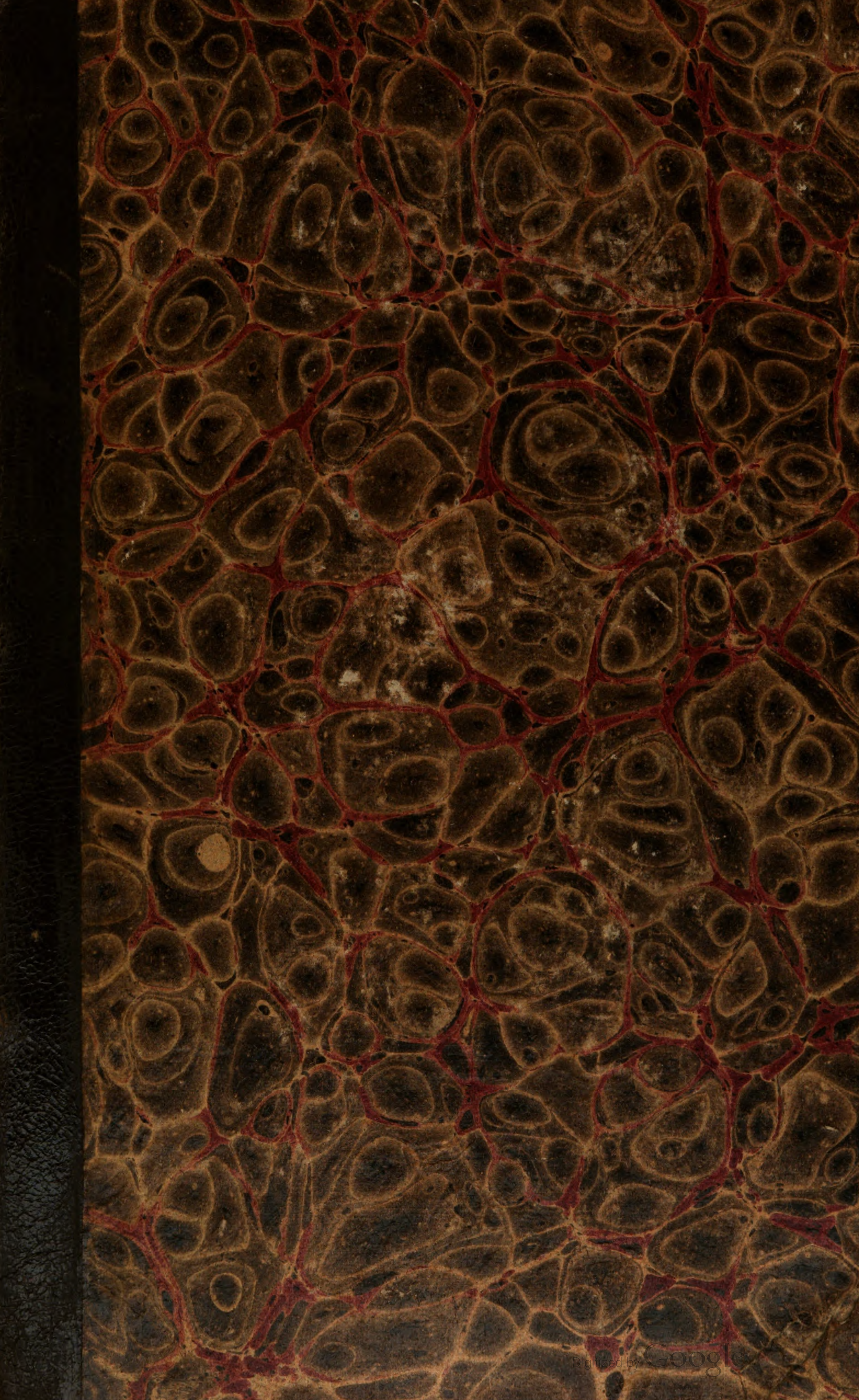
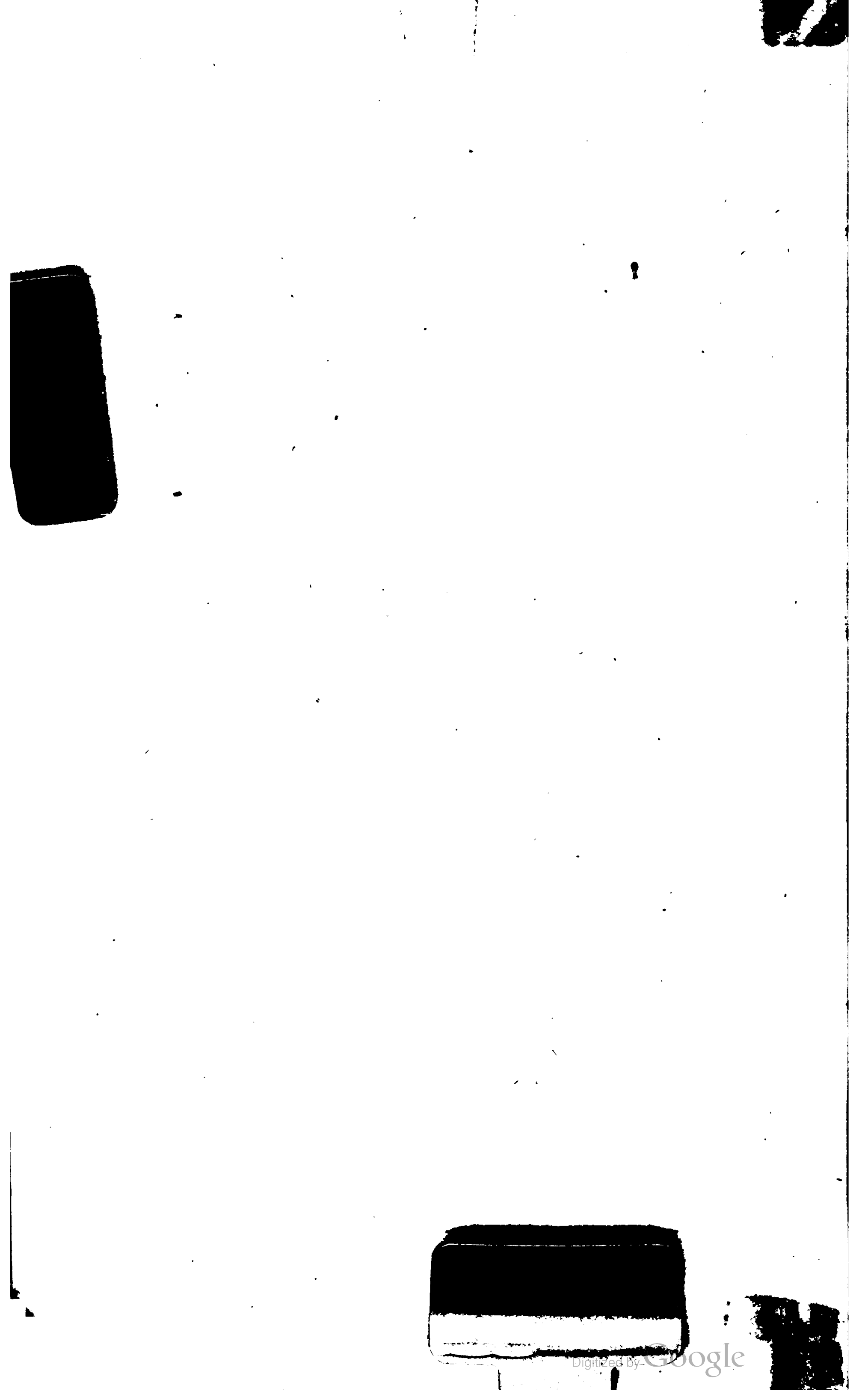
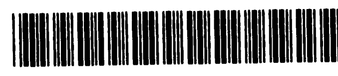






LA

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

II.

IMP. DE MOQUET ET COMP., RUE DE LA HARPE, 90.

LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE

TRADUITE EN FRANÇAIS POUR LA PREMIÈRE FOIS;

ACCOMPAGNÉE

D'UNE INTRODUCTION, D'ÉCLAIRCISSEMENTS HISTORIQUES ET CRITIQUES, ET DE NOTES PHILOLOGIQUES;

PAR ALEXIS PIERRON ET CHARLES ZÉVORT,

ANCIENS ÉLÈVES DE L'ÉCOLE NORMALE.

TOME SECOND.

PARIS,

ÉBRARD, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
24, RUE DES MATHURINS-ST-JACQUES,
JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
14, RUE DES GRÈS, PRÈS DE LA SORBONNE.

1840

LA

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

LIVRE SEPTIÈME.

(Z)

SOMMAIRE DU LIVRE SEPTIÈME.

I. De l'être premier. — II. Difficultés relatives à la substance. — III. De la substance. — IV. V. VI. De la forme substantielle. — VII. De la production. — VIII. La forme et l'essence de l'objet ne se produisent pas. — IX. Pourquoi certaines choses proviennent de l'art ou du hasard. — X. La définition des parties doit-elle ou non entrer dans celle du tout ? Les parties sont-elles antérieures au tout ou le tout aux parties ? — XI. Des parties de l'espèce. — XII. Conditions de la définition. — XIII. Rien d'universel n'est substance. — XIV. Réfutation de ceux qui admettent les idées comme des substances, et qui leur attribuent une existence indépendante. — XV. Il ne peut y avoir ni définition, ni démonstration de la substance des êtres sensibles particuliers. — XVI. Il n'y a pas de substance composée de substances. — XVII. Quelques observations sur la substance et la forme substantielle.

I.

L'être s'entend de plusieurs manières, comme nous l'avons exposé plus haut, dans le livre des *différentes acceptions*[1]. Être signifie ou bien l'essence, la

[1] Liv. V, 7, t. I, p. 166 sqq.

forme déterminée [1], ou bien la qualité, la quantité, ou chacun des autres attributs de cette sorte. Mais parmi ces acceptions si nombreuses de l'être, il est une acception première; et l'être premier c'est sans contredit la forme distinctive, c'est-à-dire l'essence. En effet, lorsque nous attribuons à un être telle ou telle qualité, nous disons qu'il est bon ou mauvais, etc., et non point qu'il a trois coudées ou que c'est un homme; lorsque nous voulons au contraire exprimer sa nature, nous ne disons pas qu'il est blanc ou chaud, ni qu'il a trois coudées, mais nous disons que c'est un homme ou un dieu. Les autres choses ne sont appelées êtres, que parce qu'elles sont ou des quantités de l'être premier, ou des qualités, ou des modifications de cet être[2], ou quelque autre attribut de ce genre. On ne saurait donc décider si *marcher*, *se bien porter*, *s'asseoir*, sont, ou non, des êtres; et de même pour tous les autres états analogues. Car aucun de ces modes n'a, par lui-même, une existence propre, aucun ne peut être séparé de la substance. Si ce sont-là des êtres, à plus forte raison ce qui marche est un être, ainsi que ce qui est assis, et ce qui se porte bien. Mais ces choses ne semblent si fort marquées du caractère de l'être que parce qu'il y a sous chacune d'elles un être, un sujet déterminé. Et ce sujet, c'est

[1] Τί ἐστι καὶ τόδε τι. « Le τόδε τι exprime l'objet immédiat de l'in« tuition, et par suite l'essence, l'être individuel par opposition à la « qualité qui peut être l'objet d'une conception générale. » F. Ravaisson, *Essai sur la Mét.*, t. I, p. 381, en note.

[2] Τοῦ οὕτως ὄντος, vulg. ὄντως ὄντος, expression plus platonicienne qu'aristotélique.

la substance, c'est l'être particulier qui apparaît sous les divers attributs. *Bon*, *assis*, ne signifient rien sans cette substance. Il est donc évident que l'existence de chacun de ces modes dépend de l'existence même de la substance. D'après cela, la substance sera l'être premier ; non point tel ou tel mode de l'être, mais l'être pris dans son sens absolu.

Premier s'entend dans différents sens[1] : toutefois la substance est absolument première sous le rapport de la notion, et de la connaissance, et du temps, et de la nature. Aucun des attributs de l'être ne peut être séparé ; seule, la substance a ce privilége, et c'est en cela que consiste sa priorité sous le rapport de la notion. Dans la notion de chacun des attributs il faut nécessairement qu'il y ait la notion de la substance elle-même ; et nous croyons connaître bien mieux chaque chose lorsque nous savons quelle est sa nature, par exemple ce que c'est que l'homme ou le feu, que lorsque nous savons quelle est sa qualité, sa quantité, le lieu qu'elle occupe. Pour chacun de ces modes eux-mêmes nous n'en avons une connaissance parfaite que lorsque nous savons en quoi il consiste, ce que c'est que la quantité ou la qualité. Ainsi l'objet éternel de toutes les recherches, et passées et présentes, cette question éternellement posée : Qu'est-ce que l'être ? se réduit à celle-ci : Qu'est-ce que la substance ?

Les uns disent qu'il n'y a qu'un être, les autres, plusieurs ; ceux-ci qu'il n'y en a qu'un certain nombre, ceux-là, une infinité. Nos recherches, à nous

[1] Liv. V, 11 ; t. I, p. 174 sqq.

aussi, doivent donc avoir surtout pour but, pour but premier, unique en quelque sorte, d'examiner ce que c'est que l'être, envisagé sous ce point de vue.

II.

L'existence de la substance semble[1] manifeste surtout dans les corps; aussi appelons-nous substances les animaux, les plantes, et les parties des plantes et des animaux, ainsi que les corps physiques, tels que le feu, l'eau, la terre, et chacun des êtres de ce genre, et leurs parties, et ce qui provient d'une de leurs parties, ou de leur ensemble comme le ciel; enfin les parties du ciel, les astres, la lune, le soleil. Sont-ce là les seules substances? y en a-t-il d'autres encore; ou bien aucune de celles-ci n'est-elle substance, et ce titre appartient-il à d'autres êtres? c'est ce qu'il faut examiner.

Quelques-uns pensent que les limites des corps, comme la surface, la ligne, le point, et avec elles la monade, sont des substances, bien plus substances

[1] Δοκεῖ. Ce n'est pas un doute personnel que le philosophe a voulu exprimer, en se servant de ce mot. Alexandre d'Aphrodisée le remarque avec raison. *Schol.*, p. 740; Sepulv., p. 182. Mais tant qu'Aristote n'a pas établi d'une manière scientifique les caractères de la substance sensible, il lui est permis de ne pas affirmer positivement qu'elle est une substance.

même que le corps et le solide. De plus, les uns pensent qu'il n'y a rien qui soit substance, en dehors des êtres sensibles[1]; les autres admettent plusieurs substances, et les substances, ce sont avant tout, selon eux, les êtres éternels : ainsi Platon dit que les idées et les êtres mathématiques sont d'abord deux substances, et qu'il y en a une troisième, la substance des corps sensibles. Speusippe[2] en admet un bien plus grand nombre encore : la première, c'est, selon lui, l'unité; puis il y a un principe particulier pour chaque substance; un pour les nombres, un autre pour les grandeurs, un autre pour l'âme; c'est ainsi qu'il multiplie le nombre des substances. Il est enfin quelques philosophes qui regardent comme une même nature et les idées et les nombres; et tout le reste suivant eux en dérive : les lignes, les plans, jusqu'à la substance du ciel, jusqu'aux corps sensibles.

Qui a raison; qui a tort? Quelles sont les véritables substances? Y a-t-il, oui ou non, d'autres substances que les substances sensibles, et s'il y en a d'autres, quel est leur mode d'existence? Y a-t-il une substance séparée des substances sensibles; pourquoi et comment? ou bien n'y a-t-il rien autre chose que les substances sensibles? Telles sont les questions qu'il nous faut examiner, après avoir exposé d'abord ce que c'est que la substance.

[1] L'école d'Ionie et l'Ecole atomistique.

[2] Neveu et héritier de Platon. Xénocrate, selon Asclépius, partageait l'opinion de Speusippe. *Schol. in Arist.*, p. 740.

III.

Substance a, sinon un grand nombre de sens, du moins quatre sens principaux [1] : la substance d'un être, c'est, à ce qu'il semble, ou l'essence, ou l'universel, ou le genre, ou enfin le sujet. Le sujet, c'est ce dont tout le reste est attribut, ce qui n'est attribut de rien. Examinons donc d'abord le sujet ; car la substance, ce doit être avant tout le sujet premier. Le sujet premier est, dans un sens, la matière, dans un autre sens, la forme, et en troisième lieu, l'ensemble de la forme et de la matière [2]. Par matière j'entends l'airain, par exemple ; la forme, c'est la figure idéale ; l'ensemble, c'est la statue réalisée. D'après cela, si la forme est antérieure à la matière, si elle a, plus qu'elle, le caractère de l'être, elle sera antérieure aussi,

[1] Voyez liv. V, 8, t. I, p. 169. Voyez aussi les Catégories, ch. 5 ; Bekk., p. 2, 3, 4.

[2] Ici, nous sommes assez loin de la théorie des quatre principes telle qu'elle est formulée dans le premier livre. Mais la confusion n'est qu'apparente. On a vu dans le cinquième livre déjà comment telle ou telle condition de plus ou de moins faisait changer complétement la signification des termes philosophiques. Il faut s'attacher, dans Aristote, à la suite des idées, et ne pas regarder trop à l'expression. Tel mot qu'il a pris d'abord dans un sens vulgaire, se montre, à mesure que nous avançons dans la science, sous d'autres aspects, et finit même, comme ici le mot ὑποκείμενον, par s'identifier, sous un point de vue, avec d'autres expressions qui semblaient avoir un sens tout différent.

par la même raison, à l'ensemble de la forme et de la matière.

Nous avons donné une définition figurée de la substance[1], en disant que c'est ce qui n'est point l'attribut d'un sujet, ce dont tout le reste est attribut. Mais il nous faut mieux que cette définition ; elle est insuffisante et obscure, et de plus, d'après cette définition, la matière devrait être considérée comme substance ; car si elle n'est pas une substance, nous ne voyons pas quelle autre chose aura ce titre : si l'on supprime les attributs, il ne reste rien, que la matière. Toutes les autres choses sont, ou bien des modifications, des actions, des puissances des corps, ou bien, comme la longueur, la largeur, la profondeur, des quantités, mais non des substances. Car la quantité n'est pas une substance : ce qui est substance, c'est plutôt le sujet premier dans lequel existe la quantité. Supprimez la longueur, la largeur, la profondeur, il ne reste rien absolument, sinon ce qui était déterminé par ces propriétés. Sous ce point de vue, la matière est nécessairement la seule substance ; et j'appelle matière ce qui n'a, de soi, ni forme, ni quantité, ni aucun des caractères qui déterminent l'être : car il y a quelque chose dont chacun de ces caractères est un attribut, quelque chose qui diffère dans son existence, de l'être selon toutes les catégories. Tout le reste se rapporte à la substance ; la substance se rapporte à la matière. La matière première est donc ce qui, en soi, n'a ni forme, ni quantité, ni aucun autre attribut. Elle ne sera pas

[1] Νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται....

toutefois la négation de ces attributs, car les négations ne sont des êtres que par accident.

A considérer la question sous ce point de vue, la substance sera la matière ; mais d'un autre côté cela est impossible. Car la substance paraît avoir pour caractère essentiel d'être séparable, et d'être quelque chose de déterminé. D'après cela, la forme, et l'ensemble de la forme et de la matière, paraissent être plutôt substance que la matière. Mais la substance réalisée[1] (je veux dire celle qui résulte de l'union de la matière et de la forme), il n'en faut pas parler. Évidemment elle est postérieure et à la forme et à la matière, et d'ailleurs ses caractères sont manifestes : la matière elle-même tombe, jusqu'à un certain point sous le sens. Reste donc à étudier la troisième, la forme. Sur celle-là il y a lieu à de longues discussions. On reconnaît généralement qu'il y a des substances des objets sensibles ; c'est de ces substances que nous allons parler d'abord.

IV.

Nous avons déterminé en commençant[2] les diverses acceptions du mot substance, et l'une de ces acceptions est la forme essentielle[3] : occupons-nous

[1] Τὴν ἐξ ἀμφοῖν οὐσίαν.
[2] Dans le précédent chapitre.
[3] Τὸ τί ἦν εἶναι.

donc d'abord de l'essence, car il est bon de passer du plus connu à ce qui l'est moins. C'est ainsi que tout le monde procède dans l'étude[1] : on va de ce qui n'est point un secret de la nature, mais une connaissance personnelle, aux secrets de la nature. Et de même que dans la pratique de la vie on part du bien particulier pour arriver au bien général, lequel est le bien de chacun, de même l'homme part de ses connaissances propres pour se rendre maître des secrets de la nature. Ces connaissances personnelles et premières sont souvent bien faibles; elles ne renferment que peu ou point de vérité : cependant c'est en partant de ces connaissances vagues, individuelles, qu'il faut s'efforcer d'arriver aux connaissances absolues; c'est au moyen des premières, comme nous venons de le dire, qu'on peut acquérir les autres.

[1] « Le point de départ de toute recherche, ce sont les choses que « nous connaissons déjà. Il y a deux ordres de connaissances, les con- « naissances personnelles et les connaissances absolues : la raison nous « dit qu'il faut partir de ce qui nous est connu personnellement. Celui « donc qui prétend tirer quelque fruit de l'étude de l'honnête et du « juste, ou, pour tout dire en un seul mot, des devoirs, celui-là doit être « avant tout un homme bien élevé et de bonnes mœurs.... Un tel « homme ou possède déjà les principes de la science, ou peut aisément « les concevoir et les posséder. » Arist. *Ethic. Nicom.*, I, 2, Bekker, p. 1095. — Dans le premier chapitre du premier livre de la Physique, Aristote avait déjà nettement établi le principe de l'étude. Nous ne transcrirons pas le passage, parce que ce n'est pas, comme dans la Morale à Nicomaque, une application du principe, mais une thèse générale, comme dans la Métaphysique, et, suivant l'habitude d'Aristote, développée de la même manière qu'ici, et à peu près dans les mêmes termes. Voyez Bekker, p. 184.

Procédons d'abord par voie de définition, et disons que l'essence de chaque être, c'est cet être en soi. Être toi, ce n'est pas être musicien ; ce n'est pas en toi que tu es musicien : ton essence est donc ce que tu es en toi. Il y a cependant des restrictions : ce n'est point l'être en soi comme une surface est blanche, car être surface ce n'est pas être blanc. L'essence n'est pas non plus la réunion des deux choses : surface blanche. Pourquoi? Parce que le mot surface se trouve dans la définition. Pour qu'il y ait définition de l'essence d'une chose, il faut donc que dans la proposition qui exprime son caractère, ne se trouve pas le nom de cette chose. De sorte que si être surface blanche, c'était être surface polie, être blanc et être poli seraient une seule et même chose.

Le sujet peut aussi se trouver uni aux autres modes de l'être, car chaque chose a un sujet ; ainsi la qualité, le temps, le lieu, le mouvement : il faut donc examiner s'il y a une définition de la forme substantielle de chacun de ces composés, et s'ils ont une forme substantielle. Y a-t-il, pour homme blanc, la forme substantielle d'homme blanc? Exprimons homme blanc par le mot *vêtement*: qu'est-ce alors qu'être vêtement? Ce n'est point, assurément, un être en soi. Une définition peut n'être point définition d'un être en soi, ou parce qu'elle dira plus que cet être, ou parce qu'elle dira moins. Ainsi, on peut définir une chose en la joignant à une autre ; par exemple, si, voulant définir le blanc, on donnait la définition de l'homme blanc. On peut, en définissant, omettre quelque chose ; par exemple, si, admettant que vête-

ment signifie homme blanc, on définit le vêtement par le blanc. Homme blanc est blanc, il est vrai; cependant la définition de la forme substantielle d'homme blanc, n'est point blanc, mais bien vêtement. Mais y a-t-il, oui ou non, une forme substantielle? Oui, la forme substantielle, c'est ce qu'est proprement un être. Mais quand une chose est l'attribut d'une autre, elle n'est point une essence. Ainsi l'homme blanc n'est point une essence; les substances seules ont une essence.

D'après ce qui précède, il y a forme substantielle pour toutes les choses dont la notion est une définition. Une définition, ce n'est pas simplement l'expression adéquate à la notion d'un objet, car alors tout nom serait une définition; tout nom est adéquat à la notion de la chose qu'il exprime. Le mot Iliade serait une définition. La définition est une expression désignant un objet premier; et par objet premier j'entends tout objet qui, dans sa notion, n'est point rapporté à un autre. Il n'y aura donc point de forme substantielle pour d'autres êtres que les espèces dans le genre[1]; seules elles auront ce privilége, parce que l'expression qui les désigne n'indique point un rapport à un autre être, ne marque pas qu'elles soient des modifications ni des accidents. Pour tous les autres êtres,

[1] Il ne s'ensuit pas pour cela que toutes les espèces indistinctement aient une forme substantielle. « Neque vero quarumlibet specierum « quidditas habetur, sed specierum abstractarum a substantiis, id quid- « ditas est individuorum (τῶν ἀτόμων), ex quibus species secernuntur « (ἐξ ὧν τὰ εἴδη κέχωρισται). » Alexandre d'Aphrodisée, *Schol. in Arist.*, p. 744; Sepulv., p. 186.

l'expression qui les désigne, s'ils ont un nom, doit signifier que tel être se trouve dans un autre être ; ou bien encore elle est une périphrase au lieu de l'expression simple : mais ces êtres n'ont ni définition, ni forme substantielle.

Toutefois la définition ne s'entendrait-elle pas aussi comme l'être, de différentes manières ? car l'être signifie ou bien la substance et la forme essentielle, ou bien encore chacun des attributs généraux, la quantité, la qualité, et tous les autres modes de ce genre. En effet, de même qu'il y a de l'être dans toutes ces choses, mais non pas au même titre, l'une étant un être premier, et les autres ne venant qu'à sa suite, de même aussi la définition convient proprement à la substance, et néanmoins s'applique, sous un point de vue, aux diverses catégories. Nous pouvons, par exemple, demander : Qu'est-ce que la qualité ? La qualité est donc un être, mais non absolument : il en est de la qualité comme du non-être dont quelques philosophes disent, pour pouvoir en parler, qu'il *est*, non pas qu'il est proprement, mais qu'il est le non-être[1].

Les recherches sur la définition de chaque être ne doivent pas dépasser les recherches sur la nature même de l'être. Ainsi donc, puisque nous savons de quoi il s'agit, nous savons aussi qu'il y a forme essentielle, d'abord et absolument pour les substances ; ensuite qu'il y a forme essentielle tout aussi bien qu'être dans les autres choses ; non point forme essentielle dans le sens absolu, mais forme de la qualité, forme

[1] Liv. V, 7, t. I, p. 167. — Liv. XII, 1.

de la quantité. Ces divers modes sont des êtres, ou bien à titre d'équivalents de la substance[1], ou bien en tant qu'unis à la substance, ou séparés d'elle[2], de même qu'on applique la qualification d'intelligible au non-intelligible. Mais, évidemment, ces différents êtres ne sont point des équivalents de la substance, ne sont point êtres de la même manière. Il en est ici comme des diverses acceptions du mot *médical*[3]; elles se rapportent à une seule et même chose, mais ne sont elles n'ont pas le même sens. Le mot *médical* peut pas une seule et même chose, s'appliquer à un corps, à une opération, à un vase, mais ce ne sera point au même titre; il n'exprimera pas, dans tous les cas, une seule et même chose; seulement ses différentes acceptions se rapportent à une même chose.

Quelque opinion du reste qu'on adopte à ce sujet, peu importe. Ce qu'il y a de bien évident, c'est que la définition première, la définition proprement dite, et la forme, appartiennent aux substances; que néanmoins il y a définition et forme pour les autres objets, mais non plus définition première. Ces principes admis, il n'en résulte pas nécessairement que toute expression adéquate à la notion d'un objet est une définition. Cela n'est vrai que pour certains objets. Ce sera, par exemple, si l'objet est un, non pas un par continuité, comme l'Iliade, ni par un lien, mais un dans les véritables acceptions du mot[4]: l'unité s'entend d'autant

[1] Ὁμωνύμως.

[2] Φάναι προστιθέντας, ἀφαιροῦντας.

[3] Voyez liv. IV, 2, t. I, p. 104.

[4] Voyez liv. V, 6, t. I, p. 160 sqq.

de manières que l'être, et l'être exprime, ou bien telle chose déterminée, ou bien la quantité, ou encore la qualité. D'après cela, il y aura aussi une forme substantielle, une définition d'homme blanc : mais autre sera cette définition, autre la définition du blanc, autre la définition de la substance.

V.

Voici une autre difficulté. Si l'on dit que la proposition exprimant à la fois le sujet et l'attribut n'est pas une définition, dans quel cas un objet, non pas un objet simple, mais un objet composé, pourra-t-il donc avoir une définition ? car il faut nécessairement que la définition d'un objet composé soit composée elle-même. Voici dans quel cas. Nous avons, d'un côté *nez et retroussé*[1], de l'autre *camus* ; camus embrasse les deux choses à la fois, parce que l'une est dans l'autre, et que cela n'est pas accidentel. Le retroussé, le camus, ne sont point accidentellement des états du nez ; il en sont des états essentiels. Il n'en est pas ici comme du blanc, qui peut s'appliquer à Callias ou à homme, parce que Callias est blanc, et que Callias se trouve être un homme ; il en est comme du mâle dans l'animal, de l'égal dans la quantité, et de toutes les

[1] Ῥὶς καὶ κοιλότης. Voyez liv. VI, 1, t. I, p. 211.

propriétés qui sont dites attributs essentiels. Par attributs essentiels j'entends ceux dans la définition desquels entre nécessairement l'idée ou le nom de l'objet dont ils sont des états ; qui ne peuvent point être exprimés abstraction faite de cet objet : le blanc peut être abstrait de l'idée d'homme ; le mâle au contraire est inséparable de celle de l'animal. D'après cela, ou bien aucun des objets composés n'aura ni essence ni définition, ou bien ce ne sera pas une définition première ; nous l'avons déjà fait observer tout à l'heure.

Il y a encore une difficulté sur ce sujet. Si nez camus et nez retroussé sont la même chose, camus et retroussé ne diffèrent pas non plus. Si l'on dit qu'ils diffèrent, parce qu'il est impossible de dire camus sans exprimer la chose dont camus est l'attribut essentiel, car le mot camus signifie nez retroussé ; alors, ou il sera impossible d'employer l'expression nez camus, ou bien ce sera dire deux fois la même chose, nez nez retroussé, puisque nez camus, signifiera nez nez retroussé. C'est donc une absurdité d'admettre qu'il y ait une essence pour des objets de ce genre ; s'il y en a une, on ira à l'infini, car il y aura aussi une essence pour nez nez camus.

Il est donc évident qu'il n'y a définition que de la substance. Pour les autres catégories, si l'on veut qu'elles soient susceptibles de définition, ce seront des définitions redondantes, comme celles de la qualité, de l'impair, lequel ne peut pas se définir sans le nombre ; du mâle, qui ne se définit point sans l'animal. Par définitions redondantes, j'entends celles dans les-

quelles on dit deux fois la même chose, et celles-là sont dans ce cas. S'il en est ainsi, il n'y aura pas non plus de définition embrassant à la fois l'attribut et le sujet, définition du nombre impair, par exemple. Mais on donne des définitions de ces sortes d'objets; on ne s'aperçoit pas que ces définitions sont fautives. Nous voulons bien accorder, du reste, que ces objets peuvent se définir; mais alors, ou bien on les définira autrement, ou bien, comme nous l'avons dit, il faudra admettre différentes espèces de définitions, différentes espèces d'essences. Ainsi, sous un point de vue il ne peut y avoir ni définition ni essence, sinon pour les substances; sous un autre, il y a définition des autres modes de l'être.

Il est évident d'ailleurs que la définition est l'expression de l'essence, et que l'essence ne se trouve que dans les substances, ou du moins qu'elle se trouve, surtout et avant tout, absolument enfin, dans les substances.

VI.

La forme substantielle est-elle la même chose que chaque être, ou en diffère-t-elle, c'est ce qu'il nous faut examiner. Cela nous sera utile pour notre recherche relativement à la substance. Chaque être ne diffère point, ce semble, de sa propre essence; et la forme

est l'essence même de chaque être. Dans les êtres accidentels la forme substantielle paraît différer de l'être même : homme blanc diffère de la forme substantielle d'homme blanc. S'il y avait identité, il y aurait identité aussi entre la forme substantielle d'homme et la forme substantielle d'homme blanc ; car homme, et homme blanc, c'est pour nous la même chose ; d'où il suivrait qu'il n'y a pas de différence entre la forme substantielle d'homme blanc et la forme substantielle d'homme. Admettrons-nous donc que pour tous les êtres accidentels l'être et la forme ne sont pas nécessairement la même chose ? Sans nul doute. Les termes comparés[1], en effet, ne sont pas identiques. Peut-être dira-t-on qu'il peut se faire accidentellement qu'ils soient identiques ; par exemple, s'il s'agit de la forme substantielle de blanc, de la forme substantielle de musicien. Mais il n'en est pas ainsi, ce semble.

Quant aux êtres en soi, y a-t-il nécessairement identité entre l'être et la forme substantielle ? dans le cas, par exemple, des substances premières, s'il en existe, substances sur lesquelles aucune autre substance, aucune autre nature n'aurait l'antériorité, comme sont les idées selon quelques philosophes ? Si l'on admet l'existence des idées, alors le bien en soi diffère de la forme substantielle du bien, l'animal en soi de la forme de l'animal, l'être en soi de la forme substantielle de

[1] Τὰ ἄκρα. Extrema dicens prædicatos terminos. *Philopon*. fol. 27, a. L'expression du traducteur de Philopon est trop absolue : des deux termes comparés il n'y en a qu'un qui renferme un sujet et un attribut, qui soit, pour parler comme Patrizi, un *prædicatus terminus*.

l'être, alors il doit y avoir des substances, des natures, des idées, en dehors des formes en question; et ces substances leur sont antérieures, puisque la forme est rapportée à la substance. Que si l'on sépare ainsi l'être de la forme, il n'y aura plus de science possible de l'être, et les formes de leur côté ne seront plus des êtres; et, par séparation, j'entends que dans l'être bon ne se trouve plus la forme substantielle du bien, ou que dans la forme substantielle il n'y ait pas l'être bon. Il n'y a pas science, dis-je; car la science de chaque être c'est la connaissance de la forme substantielle de cet être. Ceci s'applique au bien et à tous les autres êtres; de sorte que si le bon ne se trouve point uni à la forme substantielle du bien, l'être ne sera point uni non plus à la forme substantielle de l'être, l'unité à la forme substantielle de l'unité. Mais de plus, ou bien la forme substantielle est identique à l'être pour toutes les idées, ou elle ne lui est identique pour aucune; de sorte que si la forme substantielle d'être n'est pas l'être, il en sera de même pour tout le reste. Joignons à cela que ce qui n'a point la forme substantielle du bien n'est pas bon. Il faut donc nécessairement que le bien et la forme substantielle du bien soient une seule et même chose; qu'il y ait identité entre le beau et la forme substantielle du beau, et qu'il en soit de même pour tous les êtres qui ne sont point attributs d'une autre chose, mais qui sont premiers et en soi. Et cette conclusion est légitime, soit qu'il y ait, ou qu'il n'y ait pas des idées, mais plus peut-être, s'il y a des idées.

Il est évident encore que si les idées sont telles que le prétendent certains philosophes, le sujet de l'être

particulier n'est pas une substance. En effet, les idées sont nécessairement substances et non point attributs; sans quoi elles participeraient de leur sujet.

Il résulte de ce qui précède, que chaque être ne fait qu'un avec sa forme substantielle, qu'il lui est essentiellement identique. Il en résulte également que connaître ce qu'est un être c'est connaître sa forme substantielle. Ainsi, il sort de la démonstration que ces deux choses ne sont réellement qu'une seule chose.

Quant à l'être accidentel, par exemple le musicien, le blanc, il n'est pas vrai de dire que l'être est identique à sa forme substantielle. L'être dans ce cas signifie deux choses; il y a le sujet de l'accident et l'accident lui-même; de sorte que sous un point de vue il y a identité entre l'être et la forme, sous l'autre, non. Il n'y a point identité entre la forme substantielle d'homme et la forme substantielle d'homme blanc; mais il y a identité dans le sujet qui éprouve la modification.

On verra facilement l'absurdité de la séparation de l'être et de la forme substantielle, si l'on donne un nom à toute forme substantielle. En dehors de ce nom il y aura, dans le cas de la séparation, une autre forme substantielle : ainsi, il y aura une autre forme substantielle de cheval, en dehors de la forme substantielle du cheval. Et pourtant qui empêche donc de dire tout d'abord que quelques êtres ont immédiatement en eux leur forme substantielle, puisque la forme substantielle, c'est l'essence? Non-seulement il y a identité entre ces deux choses, mais leur notion est la même, comme il résulte de ce qui pré-

cède; car ce n'est point accidentellement que l'unité et la forme substantielle de l'unité sont une même chose. Si ce sont deux choses différentes, on ira à l'infini. On aura, d'un côté, la forme substantielle de l'unité, et de l'autre, l'unité; et ces deux termes seront à leur tour chacun dans le même cas. Il est donc évident que pour les êtres premiers, les êtres en soi, chaque être et la forme substantielle de chaque être sont une seule et même chose.

Quant à toutes les objections sophistiques qu'on pourrait élever contre cette proposition, on y a évidemment répondu quand on a résolu cette question : Y a-t-il identité entre Socrate et la forme substantielle de Socrate? Les objections renferment en elles-mêmes tous les éléments de la solution. Ainsi, à quelle condition y a-t-il identité entre chaque être et sa forme substantielle, à quelle condition cette identité n'existe-t-elle pas, c'est ce que nous venons de déterminer.

VII.

Entre les choses qui deviennent, les unes sont des productions de la nature, les autres de l'art, les autres du hasard[1]. Dans toute production il y a une

[1] Sur le hasard, voyez liv. VI, 2, 3, t. I, p. 214 sqq., et plus bas liv. XI, 8.

cause, un sujet, puis un être produit, et par être j'entends ici tous les modes de l'être, essence, quantité, qualité, lieu[1]. Les productions naturelles sont celles des êtres qui proviennent de la nature. Ce dont un être provient, c'est ce qu'on appelle la matière; ce par quoi une chose est produite est un être naturel. L'être produit, c'est ou un homme, ou une plante, ou quelqu'un des êtres de ce genre, auxquels nous donnons surtout le nom de substances. Tous les êtres qui proviennent de la nature ou de l'art, ont une matière; car tous, ils peuvent être ou ne pas être, et cette possibilité tient à la matière qui est dans chacun d'eux. En général, et la cause productrice des êtres et les êtres produits s'appellent nature[2], car les êtres qui sont produits, la plante, l'animal, par exemple, ont une nature, et la cause productrice a, sous le rapport de la forme, une nature semblable à celle des êtres produits; seulement cette nature se trouve dans un autre être: c'est un homme qui produit un homme. C'est ainsi qu'arrivent à l'existence les productions de la nature.

Les autres productions s'appellent créations[3]. Tou-

[1] Évidemment Aristote ne veut pas dire que ce qui est produit puisse être un lieu. Il parle seulement de l'être selon la catégorie du lieu. La production dont il s'agit n'est pas autre chose que la production d'un être dans un lieu déterminé.

[2] Voyez liv. V, 4, t. I, p. 155 sqq.

[3] Ποίησις. Voyez liv. VI, 1, t. I, p. 209-210. Nous avons préféré le mot *création* à tout autre, parce qu'il est le seul qui réponde assez au sens de l'expression grecque: bien entendu, en n'attachant pas à ce mot l'idée chrétienne *tirer du néant*, et sous la réserve de l'axiome an-

tes les créations sont des effets ou d'un art, ou d'une puissance, ou de la pensée. Quelques-unes aussi proviennent du hasard, de la fortune : ce sont, pour ainsi dire, des productions collatérales[1]. Il y a, par exemple, dans la nature, des êtres qui se produisent également et au moyen d'une semence, et sans semence[2]. Nous nous occuperons plus bas des productions du hasard.

Les productions de l'art sont celles dont la forme est dans l'esprit ; et par forme j'entends l'essence de chaque chose, sa substance première. Les contraires ont, sous un point de vue, la même forme substantielle ; la substance de la privation, c'est la substance opposée à la privation, la santé est la substance de la maladie : en effet, la déclaration de la maladie n'est que l'absence de la santé. Et la santé, c'est l'idée même qui est dans l'âme, la notion scientifique ; la santé vient d'une pensée comme celle-ci : La santé est telle chose ; donc il faut, si l'on veut la produire, qu'il y ait telle autre chose, par exemple l'équilibre des différentes parties ; or, pour produire cet équilibre, il faut la chaleur. Et l'on arrive ainsi successivement par la pensée à une dernière chose qu'on peut immédiatement produire. Le mouvement qui réalise cette chose se nomme opération, opération en vue de la santé. De sorte que sous un point de vue la santé vient de la santé, la maison de la maison, la maison

tique *ex nihilo nihil fit*. On dit en français les créations de l'art, de l'esprit, etc.

[1] Παραπλησίως.

[2] Il y a quelquefois aussi, selon Aristote, du hasard dans les choses de l'art. Voyez un peu plus bas.

matérielle de la maison immatérielle; car la médecine, l'art de bâtir, sont la forme de la santé et de la maison. Par essence immatérielle j'entends la forme pure.

Parmi les productions et les mouvements, les uns sont appelés pensées, les autres opérations : ceux qui proviennent de la cause productrice et de la forme sont les pensées; ceux qui ont pour principe la dernière idée à laquelle arrive l'esprit sont des opérations. La même chose s'applique à chacun des états intermédiaires entre la pensée et la production. Ainsi, pour qu'il y ait santé, il faut qu'il y ait équilibre : mais qu'est-ce que l'équilibre? C'est telle chose; et cette chose aura lieu s'il y a chaleur. Qu'est-ce que la chaleur? Telle chose. La chaleur existe en puissance; et le médecin peut la réaliser. Ainsi, le principe producteur, la cause motrice de la santé, si elle est le fruit de l'art, c'est l'idée qui est dans l'esprit; si le fruit du hasard, elle aura certainement pour principe la chose même au moyen de laquelle l'eût produite celui qui la produit par l'art. Le principe de la guérison, c'est probablement la chaleur; on produit la chaleur par la friction. Or, la chaleur produite dans le corps est un élément de la santé, ou bien elle est suivie d'une autre chose ou de plusieurs qui sont des éléments de la santé. La dernière chose à laquelle on arrive ainsi, est la cause efficiente; elle est un élément de la santé, de la maison : telles sont les pierres; et de même pour tout le reste.

Il est donc impossible, comme nous l'avons dit, que rien se produise, si rien ne préexiste; il est évident qu'il faut de toute nécessité un élément pré-

existant. La matière est un élément ; elle est le sujet, et c'est sur elle qu'a lieu la production. Dans les êtres même dont il y a définition, la matière se trouve encore. En effet, dans la définition des cercles réalisés, en général il entre deux éléments, la matière, l'airain par exemple, et ensuite la forme, telle figure, c'est-à-dire le genre premier auquel l'objet se rapporte. Dans la définition du cercle d'airain entre la matière.

L'objet produit ne prend jamais le nom du sujet d'où il vient ; on dit seulement qu'il est de la nature de ce sujet, qu'il est *de cela*[1] et non pas *cela*[2]. On ne dit point *une statue pierre*, mais *une statue de pierre*. L'homme en santé ne prend pas le nom de ce dont il est parti pour arriver à la santé ; la cause, c'est que la santé vient à la fois et de la privation de la maladie et du sujet lui-même, auquel nous donnons le nom de matière : ainsi, l'être bien portant provient et de l'homme et du malade. Cependant, la production est plutôt rapportée à la privation ; on dit qu'on devient de malade bien portant, plutôt que d'homme bien portant. C'est pourquoi l'être bien portant ne reçoit pas la qualification de malade, mais d'homme, et d'homme bien portant. Dans les circonstances où la privation n'est point apparente, ou bien quand cette privation n'a pas de nom, par exemple lorsque telle forme est produite sur l'airain, lorsque les briques, les poutres d'une maison reçoivent telle forme, la

[1] Ἐκείνινον.

[2] Ἐκεῖνο.

même chose a lieu, ce semble, dans cette production, que pour la production de la santé, laquelle vient de la maladie ; et de même que dans ce dernier cas l'objet produit ne reçoit pas le nom de l'objet dont il provient, de même la statue ne s'appelle pas bois, mais tire son nom du bois dont elle est faite : elle est de bois et non pas bois ; elle est d'airain et non pas airain, de pierre et non pas pierre. On dit encore : une maison de briques, et non pas une maison briques. Et en effet, si l'on veut y faire attention, on verra que ce n'est point absolument que la statue vient du bois, la maison des briques ; lorsqu'une chose provient d'une autre, il y a transformation de l'une dans l'autre, le sujet ne persiste point dans son état. Telle est la raison de cette locution.

VIII.

Tout être qui devient a une cause productrice, et par là j'entends le principe de la production ; il a aussi un sujet (c'est le sujet non point la privation, mais la matière, au sens où nous avons pris ce mot précédemment) ; enfin, il devient quelque chose, sphère, par exemple, cercle, ou tout autre objet. De même donc que le sujet ne produit pas l'airain, de même aussi il ne produit point la sphère, si ce n'est accidentellement, parce que la sphère d'airain est ac-

vidētellement une sphère d'airain. Ce qu'il produit, c'est la sphère d'airain; car produire un être particulier, c'est, du sujet absolument indéterminé, faire un objet déterminé[1]. Je dis par exemple, que rendre rond l'airain, ce n'est produire ni la rondeur, ni la sphère; mais c'est produire un tout autre objet, c'est produire cette forme dans autre chose. Si l'on produisait réellement la sphère, on la tirerait d'autre chose; alors il faudrait un sujet, comme dans la production de la sphère d'airain. Produire une sphère d'airain ne veut pas dire autre chose que faire de tel objet qui est de l'airain, telle autre chose qui est une sphère. Si donc il y a production de la sphère elle-même, la production sera de même nature : ce ne sera qu'une transformation, et la chaîne des productions se prolongera ainsi à l'infini. Il est donc évident que la figure[2], ou quel que soit le nom qu'il faut donner à la forme réalisée dans les objets sensibles, ne peut point devenir, qu'il n'y a pas pour elle de production, que néanmoins la figure n'est pas une essence[3]. La figure, en effet, c'est ce qui se réalise dans

[1] Ἐκ τοῦ ὅλου ὑποκειμένου τόδε ποιεῖν.

[2] Μορφήν.

[3] Alexandre d'Aphrodisée, traduction de Sepulveda, p. 197 : « Nec « solum, inquit, palam est formam quæ habetur in sensibili, non ge- « nerari, sed ne hæc quidem, formam dico quæ habetur in sensi- « bili, est quidditas. Quidditas enim universalis est, et intelligibilis, « hæc autem sensibilis est et particularis, quæ in materia ingeneratur a « natura, ut forma in me, et in singulis ab arte, ut æneus globus. » Cette distinction entre la forme et la figure est d'une grande importance. Elle fait pressentir le but que se propose Aristote ; elle est le premier degré de la théorie dont le faîte est la connaissance de l'être absolu,

un autre être, par le moyen de l'art, ou de la nature, ou d'une puissance[1]. Ce qu'elle produit, en se réalisant dans un objet, c'est, par exemple, une sphère d'airain : la sphère d'airain est le produit de l'airain et de la sphère ; telle forme a été produite dans tel objet, et le produit est une sphère d'airain. Si l'on veut qu'il y ait véritablement production de la sphère, l'essence proviendra de quelque chose ; car il faudra toujours que l'objet produit soit divisible, et qu'il y ait en lui une double nature ; d'un côté la matière, de l'autre, la forme. La sphère est une figure dont tous les points sont également éloignés du centre ; il y aurait donc d'une part le sujet sur lequel agit la cause efficiente, de l'autre, la forme qui se réalise dans ce sujet, et enfin l'ensemble de ces deux choses, de la même manière que pour la sphère d'airain.

Il résulte évidemment de ce qui précède, que ce qu'on appelle la forme, l'essence, ne se produit point : la seule chose qui devienne, c'est la réunion de la forme et de la matière ; que dans tout être qui est devenu il y a de la matière : d'un côté la matière, de l'autre la forme.

Y a-t-il donc quelque sphère en dehors des sphères sensibles, quelque maison indépendamment des maisons de briques ? S'il en était ainsi, il n'y aurait

éternel, absolument acte, absolument essence. La figure n'est plus la matière, mais ce n'est pas encore la forme pure, l'actualité, l'essence.

[1] Alexandre, *id. ibid.* : « A potestate et virtutes. Virtutes enim « formæ quædam sunt, animam adornantes, ut formæ materiam exor- « nant. Quæ quidem virtutes non generantur, non magis quam globus « sed fiunt in alio, hoc est in anima, ut globus in ære. »

jamais production de l'être particulier; il ne se produirait que des qualités. Or, la qualité n'est point l'essence, la forme déterminée, mais ce qui donne à l'être tel ou tel caractère, de telle sorte qu'après la production on dise : tel être a telle qualité. L'être réalisé, au contraire, Socrate, Callias, pris individuellement, est dans le même cas que telle sphère d'airain particulière. L'homme et l'animal sont comme la sphère d'airain en général. Il est donc évident que les idées considérées comme causes, et c'est le point de vue des partisans des idées, supposé qu'il y ait des êtres indépendants des objets particuliers, sont inutiles pour la production des essences, et que ce ne sont pas les idées qui constituent les essences des êtres[1]. Il est encore évident que dans certains cas ce qui produit est de même nature que ce qui est produit, mais ne lui est point identique en nombre ; il y a seulement identité de forme, comme il arrive, par exemple, pour les productions naturelles. Ainsi, l'homme produit l'homme. Toutefois, il peut y avoir une production contre nature : le cheval engendre le mulet ; et encore la loi de la production est-elle ici la même ; la production a lieu en vertu d'un type commun au cheval et à l'âne, d'un genre qui se rapproche de l'un et de l'autre et qui n'a pas reçu de nom. Le mulet est probablement un genre intermédiaire.

On voit assez qu'il n'est pas besoin qu'un exemplaire particulier fournisse la forme des êtres; car ce serait surtout dans la formation des êtres individuels

[1] Voyez au liv. I, 7, t. I, p. 46 sqq.; et plus bas, liv. XIII, 4, 5.

que ces exemplaires seraient utiles, puisque ce sont ces êtres surtout qui ont le caractère d'essence. L'être qui engendre suffit à la production ; c'est lui qui donne la forme à la matière. Telle forme générale qui se réalise dans tels os, dans telles chairs, voilà Socrate et Callias. Il y a cependant entre eux différence de matière, car la matière diffère ; mais leur forme est identique : la forme est indivisible.

IX.

On pourrait se demander pourquoi certaines choses sont produites tout aussi bien par le hasard que par l'art, ainsi la santé, tandis que pour d'autres il n'en est pas de même, par exemple pour une maison. La cause, c'est que la matière, principe de la production des choses qui sont faites ou produites par l'art, la matière qui est une partie même de ces choses, a, dans certains cas, un mouvement propre, qu'elle n'a pas dans d'autres. Telle matière peut avoir tel mouvement particulier ; telle autre ne le peut pas. Une multitude d'êtres ont en eux un principe de mouvement, qui ne peuvent se donner tel mouvement particulier ; par exemple, ils ne pourront pas danser en cadence[1]. Toutes les choses donc qui ont

[1] Ὀρχήσασθαι.

une matière de ce genre, les pierres, par exemple, ne peuvent point prendre tel mouvement particulier, à moins qu'elles ne reçoivent une impulsion extérieure. Elles ont cependant un mouvement qui leur est propre [1]; il en est de même du feu. C'est pourquoi certaines choses n'existeront point indépendamment de l'artiste; d'autres pourront exister au contraire. Ces dernières, en effet, pourront être mises en mouvement par des êtres étrangers à l'art; car elles peuvent recevoir le mouvement ou d'êtres qui ne possèdent point l'art, ou d'elles-mêmes.

Il résulte évidemment de ce que nous avons dit, que toutes choses viennent en quelque façon de choses qui portent le même nom, comme les productions naturelles, ou bien d'un élément qui a le même nom : ainsi la maison vient de la maison, ou, si l'on veut, de l'esprit ; l'art, en effet, c'est la forme, la forme considérée comme élément essentiel, ou comme produisant elle-même un élément de l'objet ; car la cause de la réalisation est un élément essentiel et premier. Ainsi, la chaleur que développe le frottement produit la chaleur dans le corps ; celle-ci est, ou la santé, ou un élément de la santé, ou bien elle est suivie de quelque chose qui est ou un élément de la santé ou la santé elle-même. C'est pourquoi on dit que le frottement produit la santé, parce que la chaleur produit la santé, qu'elle en est suivie et accompagnée. Et de même que tous les raisonnements ont pour principe l'essence (tout raisonnement part, en effet, de l'être détermi-

[1] Le changement.

né[1]), de même l'essence est le principe de toute production. Il en est des productions de la nature comme des productions de l'art. Le germe remplit à peu près le même rôle que l'artiste; car il a en puissance la forme de l'objet, et ce dont vient le germe porte généralement le même nom que l'objet produit. Je dis généralement, car il ne faut point chercher en cela une rigueur exacte : l'homme vient de l'homme, il est vrai; mais la femme aussi vient de l'homme. Il faut d'ailleurs que l'animal ait l'usage de tous ses organes : ainsi, le mulet ne produit pas le mulet.

Les productions du hasard, dans la nature, sont celles dont la matière peut prendre par elle-même le mouvement qu'imprime ordinairement le germe. Toutes les choses qui ne sont pas dans cette condition ne peuvent point être produites autrement que par une cause motrice du genre de celles dont nous avons parlé.

Ce n'est point seulement pour la forme de la substance que toute production est démontrée impossible : le même raisonnement s'applique à toutes les catégories, à la quantité, à la qualité, et à tous les autres modes de l'être. Car, de même qu'on produit une sphère d'airain et non pas la sphère ni l'airain (et la même chose s'applique à l'airain considéré comme une production, puisque toujours dans les productions il y a une matière et une forme qui préexistent), de

[1] Voyez plus bas, liv. XIII, 4. C'est cette considération qui amena Socrate, selon Aristote, à donner le premier des définitions exactes des objets.

même aussi pour l'essence, pour la qualité, la quantité, pour toutes les autres catégories. Ce qui se produit n'est pas la qualité, mais le bois ayant telle qualité; ce n'est point non plus la quantité, mais le bois, l'animal ayant telle quantité.

De tout ce qui précède il ressort : que dans la production d'un être il faut nécessairement que la substance productrice soit en acte, qu'il y ait, par exemple, un animal préexistant, si c'est un animal qui est produit. Mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait une quantité, une qualité préexistant en acte; il suffit qu'elles soient en puissance.

X.

Toute définition est une notion, et toute notion a des parties; d'un autre côté il y a le même rapport entre les parties de la notion et les parties de l'objet défini, qu'entre la notion et l'objet. Nous pouvons nous demander maintenant si la notion des parties doit ou non se trouver dans la notion du tout. Elle s'y trouve, à ce qu'il semble, dans certains cas, et dans d'autres non. Ainsi la notion du cercle ne renferme pas la notion de ses parties; la notion de la syllabe, au contraire, renferme celle des éléments. Et cependant le cercle peut se diviser en ses parties comme la syllabe en ses éléments.

Ensuite, si les parties sont antérieures au tout, l'angle aigu étant une partie de l'angle droit, le doigt une partie de l'animal, l'angle aigu sera antérieur au droit, et le doigt antérieur à l'homme ; et cependant l'homme, l'angle droit semblent antérieurs : c'est par leur notion qu'on définit les autres choses, et ils sont encore antérieurs, parce qu'ils peuvent exister sans elles. Mais le mot partie ne s'entend-il pas de différentes manières [1]? Une des acceptions de ce mot, c'est ce qui mesure, relativement à la quantité : laissons de côté ce point de vue ; il s'agit ici des parties constitutives de l'essence. S'il y a d'une part la matière, de l'autre la forme, et enfin l'ensemble de la matière et de la forme ; et si la matière, si la forme, si l'ensemble de ces deux choses, sont, comme nous l'avons dit, des substances, il s'ensuit que la matière est, sous un point de vue, partie de l'être, et sous un autre point de vue ne l'est pas. Les parties qui entrent dans la notion de la forme constituent seules, dans ce dernier cas, la notion de l'être : ainsi la chair n'est pas une partie du retroussé ; elle est la matière sur laquelle s'opère la production : mais elle est une partie du camus. L'airain est une partie de la statue réalisée ; mais non pas une partie de la statue idéale. C'est la forme que l'on exprime, et chaque chose se désigne par sa forme ; jamais on ne doit désigner un objet par la matière. C'est pourquoi dans la notion du cercle n'entre point la notion de ses parties [2], tandis que dans la notion de la

[1] On se rappelle les différentes acceptions du mot *partie*, liv. V, 25, t. I, p. 197, 198.

[2] Τῶν τμημάτων.

syllabe entre celle de ses éléments. C'est que les éléments du discours sont parties de la forme, et non point matière. Les segments du cercle au contraire sont parties du cercle à titre de matière; c'est en eux que se réalise la forme. Cependant ces segments ont plus de rapport avec la forme, que l'airain, dans le cas où la forme circulaire se réalise dans l'airain.

Les éléments de la syllabe eux-mêmes n'entreront pas toujours dans la notion de la syllabe; les lettres formées sur la cire, les articulations qui frappent l'air, toutes ces choses sont des parties de la syllabe, à titre de matière sensible[1]. Parce que la ligne n'existe plus si on la divise en deux parties, parce que l'homme périt, que l'on divise en os, en nerfs, en chair, il ne faut point dire néanmoins que ce sont là des parties de l'essence; ce sont des parties de la matière. Ce sont bien des parties de l'être réalisé, mais ce ne sont pas des parties de la forme, en un mot de ce qui entre dans la définition. Les parties, sous ce point de vue, n'entrent donc point dans la notion. Dans certains cas donc la définition des parties entrera dans la définition du tout; dans d'autres elle n'y entrera point; quand, par exemple, il n'y aura pas définition de l'être réalisé. C'est pour cela que certaines choses ont pour principes les éléments dans lesquels elles se résolvent, les autres non. Tous les objets composés qui ont forme et matière, le camus, le cercle d'airain, se résolvent dans

[1] Voyez dans le *De Anima*, II, 8, Bekker, p. 419 sqq., la théorie de l'expression de la pensée par la parole.

leurs parties, et la matière est une de ces parties. Mais tous les êtres dans la composition desquels n'entre pas la matière, tous les êtres immatériels, par exemple la forme considérée en elle-même, ces êtres ou ne peuvent absolument se résoudre dans leurs parties, ou s'y résolvent d'une autre manière. Certains êtres ont donc en eux-mêmes leurs principes constitutifs, leurs parties; mais la forme n'a ni principes, ni parties de ce genre. Et c'est pour cela que la statue d'argile se résout en argile, la sphère en airain, Callias en chair et en os; c'est pour cela aussi que le cercle se résout en divers segments. Car il y a le cercle matériel : on applique également le nom de cercle, et aux cercles proprement dits, et aux cercles particuliers, parce qu'il n'y a point de nom propre pour désigner les cercles particuliers. Telle est la vérité sur cette question.

Cependant revenons un peu sur nos pas, pour l'éclairer mieux encore. Les parties de la définition, les éléments dans lesquels elle peut se décomposer, sont premiers, ou tous premiers, ou seulement quelques-uns. Mais la définition de l'angle droit ne peut pas se diviser en plusieurs parties dont l'une serait la notion de l'angle aigu; la définition de l'angle aigu, au contraire, peut se diviser ainsi par rapport à l'angle droit. Car on définit l'angle aigu en le rapportant à l'angle droit; un angle aigu est un angle plus petit qu'un droit. Il en est de même du cercle et du demi-cercle. On définit le demi-cercle au moyen du cercle, le doigt au moyen du tout : le doigt est une partie du corps ayant tels caractères. De sorte que toutes les

choses qui sont parties d'un être en tant que matière, les éléments matériels dans lesquels il peut se diviser, sont postérieurs. Au contraire les choses qui sont des parties de la définition, de la forme substantielle, sont antérieures, ou toutes antérieures, ou du moins quelques-unes.

D'après cela, puisque l'âme des êtres animés est la forme substantielle, l'essence même du corps animé, car l'âme est l'essence des êtres animés[1], la fonction de chaque partie et la connaissance sensible qui en est la condition devront entrer dans la définition des parties de l'animal, si l'on veut les bien définir. De sorte qu'il y a priorité des parties de l'âme, de toutes ou de quelques-unes, relativement à l'ensemble de l'animal. Il y a de même priorité relativement aux différentes parties du corps. Le corps et ses parties sont postérieurs à l'âme; le corps peut se diviser en ses diverses parties considérées comme matière; non point le corps essence, mais l'ensemble qui constitue le corps. Sous un point de vue les parties du corps sont antérieures à l'ensemble, sous un autre elles sont postérieures; elles ne peuvent point en effet exister indépendamment du corps : un doigt n'est pas réellement un doigt dans tout état possible, mais seulement lorsqu'il a la vie; cependant on donne le même nom au doigt mort. Il y a quelques parties qui ne survivent pas à l'ensemble, celles par exemple qui sont essentielles, le siége premier de la forme et de la substance; ainsi le cœur ou

[1] Voyez le *De Anima*, II, 1, Bekker, p. 412. Voyez aussi au liv. VII, 1, de la Métaphysique, t. I, de cette traduction, p. 211.

le cerveau s'ils jouent réellement ce rôle: peu importe du reste que ce soit l'un ou l'autre[1]. L'homme, le cheval, tous les universaux résident dans les individus; la substance n'est pas quelque chose d'universel, c'est un ensemble, un composé de telle forme et de telle matière : la matière et la forme sont des universaux; mais l'individu, Socrate ou tout autre, est un ensemble de la forme et de la matière.

La forme elle-même, et par forme j'entends l'essence pure, la forme a aussi des parties tout aussi bien que l'ensemble de la forme et de la matière; mais les parties de la forme ne sont que des parties de la définition, et la définition n'est que la notion générale, car le cercle et l'essence du cercle, l'âme et l'essence de l'âme sont une seule et même chose. Mais pour le composé, par exemple pour tel cercle particulier sensible ou intelligible (par intelligible j'entends le cercle mathématique, et par sensible le cercle d'airain ou de bois), il n'y a pas de définition. Ce n'est pas par des définitions, mais au moyen de la pensée et des sens qu'on les connaît. Quand nous avons cessé de voir réellement les cercles particuliers, nous ne savons pas s'ils existent ou non; mais cependant nous conservons la notion générale du cercle, non point une notion de sa matière, car nous ne percevons pas la matière par elle-même. La matière est ou sensible ou

[1] Nous avons déjà cité, à propos du liv. V, 1, le passage du traité *de la génération des animaux*, où Aristote exprime son opinion sur ce sujet. Suivant lui, c'est le cœur qui est le principe des animaux qui ont un cœur, et chez les animaux qui n'en ont pas, c'est la partie qui fait la fonction analogue à celle du cœur. Voyez t. I, p. 147.

intelligible; la matière sensible est, par exemple, l'airain, le bois, et toute matière susceptible de mouvement. La matière intelligible est celle qui se trouve, il est vrai, dans les êtres sensibles, mais non pas en tant que sensibles; par exemple dans les êtres mathématiques.

Nous venons de déterminer tout ce qui concerne le tout, la partie, l'antériorité, la postériorité. Que si l'on demande si la ligne droite, le cercle, l'animal, sont antérieurs aux parties dans lesquelles ils peuvent se partager et qui les constituent, il faut, pour répondre, établir une distinction. Si en effet l'âme est l'animal, ou chaque être animé, ou la vie de chaque être; si le cercle est identique à la forme substantielle du cercle, l'angle droit à la forme substantielle de l'angle droit, s'il est l'essence même de l'angle droit, qu'est-ce qui sera postérieur, qu'est-ce qui sera antérieur? Sera-ce l'angle droit en général, exprimé par la définition, ou tel angle particulier? Car l'angle droit matériel, formé d'airain par exemple, est tout aussi bien un angle droit que celui qui n'est formé que de lignes. L'angle immatériel sera postérieur aux parties qui entrent dans sa notion, mais il est antérieur aux parties de l'angle réalisé. Toutefois on ne peut pas dire absolument qu'il est antérieur. Si l'âme au contraire n'est pas l'animal, si elle en diffère, il y aura antériorité pour les parties. Ainsi, dans certains cas il faut dire qu'il y a, dans d'autres qu'il n'y a pas antériorité.

XI.

C'est une véritable difficulté de déterminer quelles parties appartiennent à la forme et quelles parties appartiennent non à la forme, mais à l'ensemble de la forme et de la matière; et pourtant si ce point n'est pas éclairci, il n'est pas possible de définir les individus. Ce qui entre dans la définition, c'est l'universel et la forme : si donc on ne voit pas quelles parties sont, ou ne sont pas matérielles, on ne verra pas non plus quelle doit être la définition de l'objet. Dans les cas où la forme s'applique à des choses d'espèces différentes, par exemple le cercle, lequel peut être en airain, en pierre, en bois, dans tous ces cas la distinction paraît facile : ni l'airain ni la pierre ne font partie de l'essence du cercle, puisque le cercle a une existence indépendante de la leur. Mais qui empêche qu'il en soit de même dans tous les cas où cette indépendance ne frappe pas les yeux ? Tous les cercles visibles fussent-ils d'airain, l'airain n'en serait pas davantage pour cela une partie de la forme. Toutefois il est difficile à la pensée d'opérer cette séparation. Ainsi, ce qui constitue à nos yeux la forme, ce sont les chairs, les os, et les parties analogues. Seraient-ce donc là des parties de la forme, et qui entrent dans la définition, ou bien n'est-ce pas là plutôt la matière ? Mais la forme humaine ne s'applique jamais à d'autres choses que celles dont nous

parlons : de là l'impossibilité pour nous de les séparer.

La séparation semble possible, il est vrai, mais on ne voit pas clairement dans quelles circonstances, et cette difficulté, selon quelques-uns, porte même sur le cercle et le triangle. Aussi pensent-ils qu'on ne doit pas les définir par la ligne et par la continuité, lesquelles ne sont en eux qu'au même titre que la chair et les os dans l'homme, et dans le cercle la pierre et l'airain. Ils ramènent tout aux nombres, et prétendent que la définition de la ligne, c'est la notion même de la dualité.

Parmi ceux qui admettent les idées, les uns disent que c'est la dyade qui est la ligne en soi; les autres que c'est l'idée de la ligne, car si quelquefois il y a identité entre l'idée et l'objet de l'idée, entre la dyade, par exemple, et l'idée de la dyade, la ligne n'est pas dans ce cas. Il s'ensuit alors qu'une seule idée est l'idée de plusieurs choses qui pourtant semblent hétérogènes, et c'était là qu'amenait déjà le système des Pythagoriciens; et pour conséquence dernière la possibilité de constituer une seule idée en soi de toutes les idées, c'est-à-dire l'anéantissement des autres idées, et la réduction de toutes choses à l'unité[1].

Pour nous, nous avons marqué la difficulté relative aux définitions, et nous avons dit la cause de cette difficulté. Aussi n'avons-nous pas besoin de réduire ainsi toutes choses, et de supprimer la matière. Ce qui est probable[2], c'est que dans quelques êtres il y a

[1] Voyez au liv. I, 7, t. I, p. 52 sqq.

[2] Ἴσως. « Illud vero (forsitan) appositum est vel propter cautelam « philosophis familiarem, vel quia hoc, non esse inquam ideas, paulo

réunion de la matière et de la forme, dans d'autres, de la substance et de la qualité. Et la comparaison dont se servait ordinairement Socrate le jeune [1], au sujet de l'animal, manque de justesse. Elle nous fait sortir de la réalité, et donne à penser que l'homme peut exister indépendamment de ses parties, comme le cercle existe indépendamment de l'airain. Mais il n'y a pas parité. L'animal est un être sensible, et on ne le peut définir sans le mouvement, par con-

« post demonstrabit, aut certe propter illa quæ in majore primo et se-« quentibus libris demonstrata sunt.» Alex. Aphrod., Sepulv., p. 205. Voyez aussi Philopon, fol. 30, a.

[1] St. Thomas pense que c'est Platon qu'Aristote a voulu désigner par le nom de Socrate le jeune. *In Met.*, fol. 99, b. Cette supposition ne saurait être admise, bien que la comparaison dont il s'agit ici n'ait rien qui ne s'accorde avec les doctrines de Platon. Alexandre d'Aphrodisée a déjà remarqué qu'il s'agissait plutôt d'un personnage portant réellement le nom de Socrate. Et en effet, dans le *Politique* de Platon, deux Socrate se trouvent en présence, Socrate, le père de la vraie philosophie, et un autre Socrate, que l'auteur appelle, comme le fait ici Aristote, Socrate le jeune. C'est probablement de celui-là qu'Alexandre veut parler quand il dit que Platon nous montre *un certain Socrate disputant avec le vieux Socrate*,... τινὰ Σωκράτην... προσδιαλεγόμενον μετὰ τοῦ γηραιοῦ Σωκράτους. *Schol.*, p. 760; Sepulv., p. 206. C'est celui-là que désigne formellement Asclépius : Οὗ μέμνηται Πλάτων ἐν τῷ Πολιτικῷ. *Schol.*, p. 760. Ce que nous savons de ce Socrate se réduit à fort peu de chose. Il joue dans le dialogue de Platon un rôle entièrement passif. Tout ce que nous apprend le dialogue sur sa personne, c'est qu'il était l'ami, le compagnon de jeux de ce Théétète que Platon a immortalisé ; qu'il fut un des auditeurs de Socrate, et probablement le disciple de Platon, car l'étranger qui expose si bien ses idées sur l'homme d'état, et que le jeune Socrate n'essaie pas même de contredire, a tout l'air de représenter Platon lui-même.

séquent, sans des parties organisées d'une certaine façon déterminée. Ce n'est pas la main absolument parlant qui est une partie de l'homme, mais la main capable d'accomplir l'œuvre, la main animée : inanimée, elle n'est pas une partie de l'homme.

Mais pourquoi, chez les êtres mathématiques, les définitions n'entrent-elles pas comme parties dans les définitions? Pourquoi, par exemple, ne définit-on pas le cercle par les demi-cercles? Les demi-cercles ne sont pas, dira-t-on, des objets sensibles. Mais qu'importe! il peut y avoir une matière même dans des êtres non-sensibles; tout ce qui n'est pas l'essence pure, la forme proprement dite, tout ce qui a une existence réelle, a une matière. Le cercle qui est l'essence de tous les cercles ne saurait en avoir une; mais les cercles particuliers doivent avoir des parties matérielles, comme nous l'avons dit plus haut; car il y a deux sortes de matière, l'une sensible, l'autre intelligible.

Il est évident d'ailleurs que la substance première, dans l'animal, c'est l'âme, et que le corps est la matière. L'homme ou l'animal en général, c'est l'union de l'âme et du corps : mais Socrate, mais Coriscus est, par la présence de l'âme, un animal double; car son nom désigne tantôt une âme, tantôt l'ensemble d'une âme et d'un corps. Toutefois si l'on dit simplement : l'âme de cet homme, le corps de cet homme, ce que nous avons dit de l'homme au point de vue général, s'applique alors à l'individu.

Existe-t-il quelque autre substance en dehors de la matière de ces êtres, et faut-il que nous cherchions

s'ils n'ont pas eux-mêmes une autre substance, les nombres par exemple, ou quelque chose d'analogue? C'est un point que nous examinerons plus tard[1]; car c'est dans l'intérêt de cette recherche que nous nous efforçons d'arriver à la définition des substances sensibles, substances dont l'étude est plutôt l'affaire de la physique et de la seconde philosophie[2]. Ce que doit connaître en effet le physicien, ce n'est pas seulement la matière, c'est la matière intelligible, c'est celle-là surtout. Comment donc les parties sont-elles parties dans la définition, et pourquoi y a-t-il unité de notion dans la définition? Il est évident, en effet, que l'objet défini est un. Mais en quoi consiste l'unité d'un objet composé de parties, c'est ce que nous examinerons plus tard[3].

Nous avons montré pour tous les êtres en général ce que c'était que l'essence pure, comment elle existait en soi, et pourquoi dans certains cas les parties du défini entraient dans la définition de l'essence pure, tandis qu'elles n'y entraient pas dans les autres. Nous avons dit aussi que les parties matérielles du défini n'entraient pas dans la définition de la substance, car les parties matérielles ne sont pas des parties de la substance, si ce n'est de la substance totale. Celle-ci a une définition et n'en a pas, selon le point de vue. On ne peut embrasser dans la définition la matière, laquelle est l'indéterminé; mais on peut définir par

[1] Voyez les liv. XIII et XIV.

[2] Voyez liv. VI, 1, t. I, p. 208 sqq., et *Physic. auscult.*, liv. II, Bekker, p. 192 sqq.

[3] Dans le chapitre suivant.

la substance première : la définition de l'âme, par exemple, est une définition de l'homme. Car l'essence est la forme intrinsèque qui, par son concours[1] avec la matière, constitue ce qu'on nomme la substance réalisée. Prenons pour exemple le rétroussé. C'est son union avec le nez qui constitue le nez camus et le camus, car la notion du nez est commune à l'une et à l'autre de ces deux expressions. Mais dans la substance réalisée[2], dans nez camus, Callias, il y a à la fois essence et matière.

Pour certains êtres, nous l'avons dit, pour les substances premières, il y a identité entre l'essence et l'existence individuelle. Ainsi il y a identité entre la courbure et la forme substantielle de la courbure, pourvu que la courbure soit première; et j'entends par première celle qui n'est point l'attribut d'un autre être, qui n'a pas de sujet, de matière. Mais dans tout ce qui existe matériellement, ou comme formant un tout avec la matière, il ne peut y avoir identité, pas même identité accidentelle, comme l'identité de Socrate et du musicien, lesquels sont identiques l'un à l'autre accidentellement.

XII.

Discutons avant tout les points relatifs à la défini-

[1] Σύνοδος.

[2] Ἐν τῇ συνόλῳ οὐσίᾳ.

tion, que nous avons passés sous silence dans les Analytiques[1]. La solution de la difficulté que nous n'y avons qu'indiquée, nous servira pour nos recherches concernant la substance. Voici cette difficulté : Pourquoi y a-t-il unité dans l'être défini, dans l'être dont la notion est une définition? L'homme est un animal à deux pieds. Admettons que ce soit-là la notion de l'homme. Pourquoi cet être est-il un seul objet, et non pas plusieurs, animal et bipède? Si l'on dit *homme*, et *blanc*, il y a pluralité d'objets quand l'un n'existe pas dans l'autre ; mais il y a unité quand l'un est l'attribut de l'autre, quand le sujet, l'homme, éprouve une certaine modification. Dans le dernier cas les deux objets en deviennent un seul, et l'on a l'*homme blanc*; dans le premier, au contraire, les objets ne participent point l'un de l'autre, car le genre ne participe point, ce semble, des différences ; sinon la même chose participerait à la fois des contraires, les différences qui marquent les distinctions dans le genre étant contraires l'une à l'autre. Y eût-il participation, il en serait de même encore. Il y a pluralité dans les différences : ainsi, *animal*, *qui marche*, *à deux pieds*, *sans plumes*. Pourquoi donc y a-t-il là unité et non pas pluralité? Ce n'est pas parce que ce sont les éléments de l'être; car alors l'unité serait la réunion de toutes choses[2]. Or, il faut que tout ce qui

[1] C'est dans le livre II des *deuxièmes Analytiques* qu'Aristote traite de la définition. Voyez Bekker, p. 89 sqq.

[2] La question est résolue, relativement à l'homme, et à l'être animé, dans le *De anima*, liv. II, 2, Bekker, p. 413-14.

est dans la définition soit réellement un; car la définition est une notion une, c'est la notion de l'essence. Elle doit donc être la notion d'un objet un, puisque essence signifie, avons-nous dit, être déterminé.

Nous avons à nous occuper d'abord des définitions qui se font par les divisions du genre. Il n'y a dans la définition rien autre chose que le genre premier et les différences. Les autres genres ne sont que le genre premier et les différences réunies au genre premier. Ainsi, le premier genre, c'est, animal; le suivant, animal à deux pieds; un autre, animal à deux pieds sans plumes. De même encore si la proposition contient un plus grand nombre de termes; et en général peu importe qu'elle en contienne ou un grand nombre ou un petit nombre, ou deux seulement. Quand il n'y a que deux termes, l'un est la différence, l'autre le genre : dans animal à deux pieds, animal est le genre; la différence, c'est l'autre terme. Soit donc que le genre n'existe absolument pas en dehors des espèces du genre, ou bien qu'il existe, mais n'existe que comme matière (le son est, par exemple, genre et matière, et c'est de cette matière que les différences tirent les espèces et les éléments); il est évident que la définition est la notion fournie par les différences.

Ce n'est pas tout : il faut marquer la différence dans la différence; prenons un exemple. Une différence dans le genre animal, c'est l'*animal qui a des pieds*[1]. Il faut ensuite connaître la différence de l'animal qui a des pieds, en tant qu'il a des pieds. Par

[1] Τὸ ὑπόπουν.

conséquent, on ne doit pas dire : Entre les animaux qui ont des pieds, les uns ont des plumes, les autres n'en ont pas, quoique cette proposition soit vraie ; on n'en usera de la sorte que dans l'impossibilité de diviser la différence. On dira donc : Les uns ont le pied divisé en doigts[1], les autres n'ont pas le pied divisé en doigts[2]. Ce sont-là, en effet, des différences du pied ; la division du pied en doigts[3] est une manière d'être du pied[4]. Et il faut poursuivre de cette façon, jusqu'à ce qu'on arrive à des objets entre lesquels il n'y a plus de différences. A ce point, il y aura autant d'espèces de pieds que de différences, et les espèces d'animaux ayant des pieds seront en nombre égal aux différences du pied. Or, s'il en est ainsi, il est évident que la dernière différence doit être l'essence de l'objet et la définition ; car il ne faut pas, dans les définitions, répéter plusieurs fois la même chose, ce serait inutile. Cela se rencontre pourtant, quand on dit : animal à pieds, bipède[5], qu'est-ce dire, sinon, animal ayant des pieds, ayant deux pieds ? et si l'on divise ce dernier terme dans les divisions qui lui sont propres, il y aura plusieurs tautologies, autant que de différences.

Si l'on a atteint la différence de la différence, une seule, la dernière, est la forme, l'essence de l'objet. Mais si c'est par l'accident qu'on distingue, comme

[1] Σχιζόπουν.

[2] Ἄσχιστον.

[3] Σχιζοποδία.

[4] Ποδότης τις.

[5] Ζῶον ὑπόπουν δίπουν.

par exemple si l'on divisait les animaux qui ont des pieds en blancs et en noirs, alors il y aurait autant d'essences que de divisions.

On voit donc que la définition est la notion fournie par les différences, et qu'il convient que ce soit celle de la dernière différence. C'est ce qui se montrerait clairement si l'on transposait les termes des définitions qui contiennent plusieurs différences, si l'on disait par exemple : l'homme est un animal à deux pieds, qui a des pieds. *Qui a des pieds*, est inutile, quand on a dit : *qui a deux pieds*. Et puis dans l'essence il n'y a pas de rangs; car comment peut-on concevoir en elle la relation de priorité et de postériorité?

Telles sont les premières remarques que nous avions à présenter sur les définitions qui se font par les divisions du genre.

XIII.

Il s'agit pour nous de l'étude de la substance; revenons donc sur nos pas. Substance se prend pour le sujet, pour l'essence pure, pour la réunion de l'un et de l'autre, pour l'universel[1]. Deux d'entre ces acceptions ont été examinées, l'essence pure et le sujet.

[1] Voyez liv. V, 8, t. I, p. 169 sqq. Voyez aussi *Categor.*, 5, Bekker, p. 2, 3, 4.

tions ont été examinées, l'essence pure et le sujet. Nous avons dit que le sujet s'entend de deux manières : il y a l'être déterminé, ainsi, l'animal sujet des modifications; il y a la matière sujet de l'acte. Il semble que l'universel est, lui aussi, lui surtout, cause de certains êtres, et que l'universel est un principe. Occupons-nous donc de l'universel.

Il est impossible, selon nous, qu'aucun universel, quel qu'il soit, soit une substance. Et d'abord, la substance première d'un individu, c'est celle qui lui est propre, qui n'est point la substance d'un autre. L'universel, au contraire, est commun à plusieurs êtres; car ce qu'on nomme universel, c'est ce qui se trouve, de la nature, en un grand nombre d'êtres. De quoi l'universel sera-t-il donc substance? Il l'est de tous les individus, ou il ne l'est d'aucun; et qu'il le soit de tous, cela n'est pas possible. Mais si l'universel était la substance d'un individu, tous les autres seraient cet individu, car l'unité de substance et l'unité d'essence constituent l'unité d'être. D'ailleurs, la substance, c'est ce qui n'est pas l'attribut d'un sujet; or, l'universel est toujours l'attribut de quelque sujet.

L'universel ne peut-il donc pas être substance à titre de forme déterminée, l'animal ne peut-il pas être l'essence de l'homme et du cheval? Mais alors il y aurait donc une définition de l'universel. Or, que la définition renferme ou non toutes les notions qui sont dans la substance, peu importe; l'universel n'en sera pas moins la substance de quelque chose : homme sera, par exemple, la substance de l'homme en qui il

réside. De sorte que nous retomberons dans la même conséquence que tout à l'heure. En effet, la substance sera substance d'un individu, l'animal le sera de l'individu dans lequel il réside.

Il est impossible d'ailleurs, il est absurde que l'essence et la substance, si elles sont un produit, ne soient ni un produit de substances, ni un produit d'essences, et qu'elles viennent de la qualité. Alors ce qui n'est pas substance, la qualité, aurait la priorité sur la substance et sur l'essence, ce qui est impossible. Il n'est pas possible que ni dans l'ordre des notions, ni dans l'ordre chronologique, ni dans l'ordre de production, les modifications soient antérieures à la substance; sans quoi elles seraient susceptibles d'avoir une existence indépendante. D'ailleurs, dans Socrate, dans une substance, existerait alors une autre substance; Socrate serait la substance de deux substances. La conséquence, en général, c'est que, si l'individu homme est une substance, et tous les individus avec lui, rien de ce qui entre dans la définition n'est substance de quoi que ce soit, ni n'existe séparé des individus, ni dans autre chose que les individus; c'est-à-dire, par exemple, qu'en dehors des animaux particuliers il n'y a pas quelque autre animal, il n'y a rien de ce qui entre dans la définition.

Il est donc évident, d'après ce qui précède, que rien de ce qui se trouve universellement dans les êtres, n'est une substance, et qu'aucun des attributs généraux ne marque l'existence déterminée, mais qu'ils désignent le mode de l'existence. Sans cela, outre une foule

d'autres conséquences, on tombe dans celle du troisième homme[1].

Voici encore une autre preuve. Il est impossible que la substance soit un produit de substances qu'elle contiendrait en acte. Deux êtres en acte ne deviendront jamais un seul être en acte. Mais si les deux êtres ne sont qu'en puissance, il pourra y avoir unité. En puissance, le double, par exemple, se compose de deux moitiés. L'acte sépare les êtres. Si donc il y a unité dans la substance, la substance ne saurait être un produit de substances contenues en elle, et de cette manière l'expression dont se sert Démocrite est fondée en raison : Il est impossible, dit-il, que l'unité vienne de deux, ou deux de l'unité. En effet, pour Démocrite les grandeurs indivisibles sont les substances[2].

La même conséquence s'applique encore au nombre, si le nombre est, comme le disent quelques-uns, une collection de monades. Ou la dyade n'est pas une unité, ou bien la monade n'existe pas en acte dans la dyade.

Toutefois, ces conséquences entraînent une difficulté. Si l'universel ne peut constituer aucune sub-

[1] Voyez liv. I, 7, t. I, p. 44.

[2] Les atomes sont ainsi appelés à cause de leur indivisibilité même. Un atome ne peut donc pas faire deux êtres. Deux atomes ne peuvent pas davantage faire un seul être, et par être il faut entendre ici un être simple, indivisible, un autre atome ; parce que, suivant Démocrite, entre eux il y aura toujours un principe de séparation, à savoir le vide, lequel entre toujours avec le plein dans tout corps composé. Voyez Alexandre, *Schol.*, p. 764 ; Sepulv., p. 212 ; Asclépius, *Schol.* p. 764, et le liv. I, 4, t. I, p. 22, 23.

stance, parce qu'il désigne la manière d'être et non l'existence déterminée, et qu'aucune substance ne peut être composée de substances en acte, alors toute substance doit être simple. Il ne doit donc y avoir de définition d'aucune substance. Pourtant tout le monde pense, et nous avons dit plus haut que la substance seule, ou du moins qu'elle surtout, a une définition. Et voilà qu'elle-même n'en a pas. N'y aurait-il donc définition de rien absolument? Ou bien y aurait-il définition dans un certain sens, et dans un autre, non? C'est un point qui s'éclaircira par la suite.

XIV.

On voit assez les conséquences de ce qui précède, pour le système de ceux qui admettent les idées comme substances, et comme ayant une existence indépendante, et qui, en même temps, constituent l'idée avec le genre et les différences. Si dans l'homme, si dans le cheval il y a les idées et l'animal, ou l'animal et les idées sont une seule et même chose, numériquement, ou bien ils diffèrent. Or, il est évident qu'il y a unité de notion : pour définir l'un et l'autre terme il faudrait énumérer les mêmes caractères. Si donc il y a un homme en soi ayant une existence déterminée et indépendante, nécessairement alors, ce qui le constitue, l'animal et le bipède ont, eux aussi, une

existence déterminée, sont indépendants, sont des substances; et par conséquent l'animal soi. Or, supposons que l'animal en soi réside dans le cheval au même titre que tu es dans toi-même[1], comment sera-t-il un dans des êtres qui existent séparément; et pourquoi, dans ce cas, l'animal dont nous parlons ne sera-t-il pas séparé de lui-même?

Ce n'est pas tout : si l'animal en soi participe de l'animal qui n'a que deux pieds et de celui qui en a un plus grand nombre, il en résulte une impossibilité. Le même être, un être un et déterminé, réunirait à la fois les contraires.

Mais s'il n'y a pas participation, à quel titre dira-t-on que l'animal est un bipède, qu'il est un être qui marche? Y aurait-il par hasard composition, contact, ou mélange? mais toutes ces suppositions sont absurdes[2]. L'animal serait-il différent dans chaque individu? il y aurait donc alors une infinité d'êtres, si je puis dire, qui auraient l'animal pour substance; car l'homme n'est pas un accident de l'animal. Ajoutez que l'animal en soi serait multiple. D'un côté, en effet, l'animal dans chaque individu est substance; il n'est point l'attribut d'un autre être, sinon ce serait cet être qui constituerait l'homme, et qui en serait le genre. D'un autre côté enfin toutes les choses qui constituent l'homme sont des idées. L'animal ne

[1] Ὥσπερ σὺ σαυτῷ. On a vu plus haut que le *moi*, si l'on nous passe cette expression moderne, était identique à lui-même, et se confondait complétement avec son essence, sa forme substantielle.

[2] Liv. I, 7, t. I, p. 49 sqq.; liv. XIII, 4, 5.

sera donc pas l'idée d'une chose, la substance d'une autre; il y a impossibilité : l'animal en soi serait chacune des choses que renferment les animaux. Et d'ailleurs quel animal en soi constituerait les animaux, et comment serait-ce le même animal en soi? Comment est-il possible que l'animal dont la substance est l'animal en soi existe en dehors de l'animal en soi?

Les mêmes conséquences reparaissent au sujet des êtres sensibles, et de plus absurdes encore. Si donc il y a impossibilité de maintenir la supposition, il est évident qu'il n'y a pas d'idée des objets sensibles, dans le sens où l'entendent quelques philosophes.

XV.

L'ensemble et la forme définie sont des substances différentes l'une de l'autre. J'entends par ensemble la substance qui se compose par la réunion de la forme définie et de la matière; l'autre substance est purement et simplement la forme définie. Tout ce qui est substance à titre d'ensemble est sujet à destruction, car il y a production d'une telle substance[1]. Pour la forme définie, elle n'est point sujette à destruction, car elle n'est pas produite : ce qui est produit, ce n'est point la forme substantielle de la maison, c'est

[1] Voyez plus haut.

telle maison particulière. Les substances formelles existent ou n'existent pas, indépendamment de toute production, de toute destruction. Nous avons montré que personne ne les produit, que personne ne les fait. C'est pour cela qu'il n'y a ni définition, ni démonstration des substances sensibles particulières. Ces substances ont une matière, et telle est la nature de la matière qu'elle peut ou être ou n'être pas, d'où il suit que toutes les substances sensibles particulières sont des substances périssables. Or, la démonstration s'applique à ce qui est nécessaire[1], et la définition appartient à la science; et de même qu'il est impossible que la science soit tantôt science et tantôt ignorance, et que ce qui est dans ce cas n'est qu'une opinion[2], de même il n'y a pas non plus de démonstration ni de définition, mais une opinion concernant ce qui est susceptible d'être autrement qu'il n'est. Les substances sensibles ne doivent donc évidemment avoir ni définition, ni démonstration. Les êtres périssables ne se manifestent plus à la connaissance, quand ils sont hors de la portée des sens, et dès lors, bien que les notions substantielles se conservent dans l'âme, il ne peut plus y avoir ni définition, ni démonstration de ces êtres. Aussi faut-il que ceux qui servent de définitions sachent bien que toujours on peut supprimer la définition d'un être particulier, n'y ayant pas possibilité de définir véritablement ces êtres.

Ce n'est pas tout : aucune idée n'est susceptible de

[1] Voyez Aristote, *Analyt. posterior.*, I, 6, Bekker, p. 74.
[2] Δόξα.

définition. L'idée, comme on l'entend, est un être particulier, et elle est indépendante. Or, la définition se compose nécessairement de mots, et ces mots ne doivent point être l'ouvrage de celui qui définit, car ils n'auraient pas de signification connue. Les expressions dont on se sert doivent être intelligibles pour tous. Il faut donc bien que celles qui entreraient dans la définition de l'idée fassent partie de la définition d'autres êtres. Si l'on te définissait, on dirait : *animal, maigre, ou blanc*, ou tel autre mot, lequel peut convenir à un autre être que toi. On prétendra sans doute que rien n'empêche que toutes les expressions ne conviennent séparément à un grand nombre d'êtres, et qu'en même temps ce soit à tel être seul qu'elles conviennent. Mais d'abord animal bipède est commun aux deux êtres, je veux dire l'animal et le bipède. Cette observation s'applique nécessairement aux êtres éternels. Ils sont antérieurs à tout, et sont des parties du composé. Ils sont de plus indépendants de tout sujet : l'homme en soi est indépendant ; car ou bien aucun être ne l'est, ou bien l'homme et l'animal le sont l'un et l'autre. Or, si aucun ne l'était, il n'y aurait pas de genre en dehors des espèces ; et si le genre est indépendant, la différence l'est aussi. Elle a d'ailleurs l'antériorité d'être, et il n'y a pas réciprocité de destruction entre le genre et la différence. Nous dirons ensuite que si les idées sont composées d'idées, les idées les plus simples sont les idées composantes. Il faudra donc encore que ce qui constitue l'idée, que l'animal et le bipède, par exemple, se disent d'un grand nombre d'êtres. Sans cela, comment

arriver à la connaissance? Il y aurait une idée particulière qu'il serait impossible d'appliquer à plus d'un individu. Or, dans le système, au contraire, toute idée est susceptible de participation avec les êtres.

Ainsi donc que nous l'avons dit, on ne s'aperçoit pas qu'il y a impossibilité de définir les êtres éternels, et surtout ceux qui sont uniques, tels que le soleil et la lune. C'est une erreur que d'ajouter des caractères dont la suppression n'empêcherait pas qu'il y eût encore un soleil, les épithètes : *Qui fait le tour de la terre*[1], *Qui se cache durant la nuit*[2], par exemple. Sans cela, le soleil s'arrêtant, ou apparaissant durant la nuit, il n'y aurait plus de soleil; or, il serait absurde qu'il n'y en eût plus, car le soleil est une substance[3]. Ensuite, ces caractères peuvent convenir à d'autres êtres; et si un autre être le possède, cet être sera le soleil : il y aura communauté de définition[4]. Or, il a été admis que le soleil est un être particulier, comme Cléon, comme Socrate. Enfin pourquoi aucun de ceux qui admettent les idées, n'en donne-t-il une définition? On verrait clairement, s'ils essayaient de le faire, la vérité de ce que nous venons de dire.

[1] Περὶ γῆν ἰόν.

[2] Νυκτικρυφές.

[3] Il faut compléter la phrase et l'idée d'Aristote, en ajoutant : Et ce ne sont là que des caractères accidentels, et non pas essentiels de cette substance.

[4] « Si, outre ce monde, il y a encore d'autres mondes, comme le « pensait Démocrite, les soleils, dans ces autres mondes, feraient aussi « le tour de la terre, se cacheraient comme le nôtre pendant la nuit; et « par conséquent leur notion serait identique, dans l'hypothèse, à la « notion de notre soleil. » Alex., *Schol.*, p. 769; Sepulv., p. 215.

XVI.

Il est évident que parmi les choses qui semblent être substances, la plupart ne le sont qu'en puissance[1]; telles sont les parties des animaux : aucune d'elles n'a une existence indépendante. Sont-elles séparées de leur sujet, alors elles n'existent plus qu'à l'état de matière; et comme elles, la terre, le feu, l'air; car il n'y a pas d'unité dans les éléments; ils sont comme un monceau avant la concoction[2], avant qu'ils ne composent quelque chose qui soit un. On pourrait croire que les parties des êtres animés surtout, et les parties de l'âme, réunissent en quelque sorte les deux caractères, qu'elles sont en acte et en puissance. Il y a dans les articulations des principes de mouvement, principes, il est vrai, produits par un autre principe, mais qui font que certains animaux vivent encore quand ils sont divisés en parties. Toutefois, il n'y a substance en puissance que lorsqu'il y a unité et continuité naturelle; dans le cas où l'unité et la continuité sont le résultat de la violence ou d'une connexion arbitraire, alors ce n'est qu'une mutilation.

L'unité se prend dans le même sens que l'être[3], et

[1] Δυνάμεις.
[2] Πρὶν ἢ πεφθῇ.
[3] Voyez liv. V, 6, t. I, p. 160 sqq.

la substance de l'unité est une, et les êtres dont la substance est une en nombre, sont, numériquement, un seul être. On voit, puisqu'il en est ainsi, que ni l'unité, ni l'être ne peuvent être substance des choses, et pas plus qu'eux, l'élément ni le principe. Quand nous demandons : Quel est le principe? c'est ce que nous voulons, ramener l'objet en question à un terme plus connu. L'être et l'unité ont plus de titre à être substance des choses que le principe, l'élément, la cause ; et pourtant eux-mêmes ils ne le sont pas. Rien n'est substance, qui est commun aux êtres; la substance n'existe dans aucun autre être que dans elle-même, et dans l'être auquel elle appartient, dont elle est la substance. D'ailleurs ce ne serait pas en même temps que l'unité serait substance dans plusieurs êtres; or, il faut que ce qui est commun à tous les êtres se trouve en même temps dans chacun d'eux.

Il est donc évident que rien d'universel n'a une existence isolée des êtres particuliers, Toutefois, ceux qui admettent les idées ont raison dans un sens de leur donner une existence indépendante, puisque ce sont des substances. Mais dans un autre sens ils ont tort de faire de l'idée une unité dans la pluralité. La cause de leur erreur, c'est l'impossibilité où ils sont de dire quelle est la nature de ces substances impérissables, qui sont en dehors des substances particulières et sensibles. Aussi font-ils ces substances à l'image des substances périssables, de celles que nous connaissons : c'est l'homme en soi, le cheval en soi; ils ne font qu'ajouter à l'être sensible l'expression, en

soi[1].) Et pourtant, quand même nous ne verrions pas les astres, il n'y en aurait pas moins, je le crois, des substances sensibles éternelles en dehors des substances que nous connaîtrions. Ainsi, quand même nous ignorerions quelles substances sont éternelles, toutefois il devrait encore y en avoir nécessairement quelques-unes.

Nous avons montré que rien de ce qui s'applique à tous les êtres n'est substance, et qu'il n'y a aucune substance composée de substances.

XVII.

Qu'est-ce que la substance, et en quoi consiste-t-elle? c'est ce que nous allons dire. De la sorte nous ferons, pour ainsi dire, un autre principe; car il sortira probablement de cette recherche quelque lumière relativement à cette substance qui existe séparée des substances sensibles[2].

[1] Τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό. Addimus hoc verbum, id est dictionem, afto, id est, per se. St. Thomas, fol. 106, b. 107, a.

[2] Ac vide quomodo investigat dæmonice valde et varie, primæ substantiæ inventionem, honorabilissimi, inquam, et experitissimi omnium patris Dei. Quærit enim hoc : quidnam sit id quod materiam movet ad formas recipiendas? et ostendit quod prima forma est quam et substantiam oportet dicere. Sed si forma in singularibus est, movens materiam, et ordinans ipsam, clarum est quod quædam forma movens et

La substance est un principe et une cause ; c'est de ce point de vue qu'il nous faut partir. Or, se demander le pourquoi, c'est toujours se demander pourquoi une chose existe dans un autre. En effet, si l'on cherche pourquoi l'homme musicien est un homme musicien, ou bien l'on cherche ce que l'on vient d'exprimer, c'est-à-dire pourquoi l'homme est musicien, ou bien l'on cherche autre chose. Or, chercher pourquoi une chose est elle-même, c'est ne rien chercher. Il faut que la chose dont on cherche le pourquoi se manifeste réellement ; il faut, par exemple, qu'on ait vu que la lune est sujette à des éclipses. Dans le cas où l'on demande pourquoi un être est lui-même, pourquoi l'homme est homme, ou le musicien musicien, il n'y a qu'une réponse à faire à toutes ces questions, qu'une raison à donner ; à moins toutefois qu'on ne réponde : C'est parce que chacun de ces êtres est indivisible en lui-même, c'est-à-dire parce qu'il est un ; réponse qui s'applique aussi à toutes les questions de ce genre, et qui les résout en peu de mots. Mais on peut se demander : Pourquoi l'homme est-il tel animal ? Dans ce cas, évidemment, ce n'est pas chercher pourquoi l'être qui est un homme est un homme, c'est chercher pourquoi un être se trouve dans un autre être. Il faut toutefois qu'on voie bien qu'il s'y trouve ; s'il n'en était pas ainsi, la recherche n'aurait aucun but. Pourquoi tonne-t-il ? C'est parce qu'un bruit

ordinans, et faciens se habere ita, ut se habent, hæc quæ hic sunt, et est hoc, admirabilis Deus. *Philopon.*, fol. 32, b. Alexandre avait fait la même remarque. *Schol.*, p. 770 ; Sepulv., p. 17.

se produit dans les nuages. Dans cet exemple, ce qu'on cherche, c'est l'existence d'une chose dans autre chose, de même que quand on se demande : Pourquoi ceci, ces briques et ces pierres, est-il une maison ?

Il est donc évident que ce qu'on cherche, c'est la cause. Or, la cause, au point de vue de la définition, c'est l'essence. Dans certains cas, l'essence est la raison d'être : ainsi, pour la maison, pour le lit probablement ; elle est le premier moteur dans d'autres, car lui aussi il est une cause. Mais cette dernière cause ne se rencontre que dans les faits de production et destruction, tandis que la cause formelle agit, même dans le fait de l'existence.

La cause échappe, surtout quand on ne rapporte pas les êtres à d'autres êtres : si l'on ne voit pas pourquoi l'homme est homme, c'est parce que l'être n'est rapporté à rien, parce qu'on ne détermine pas qu'il est telles choses, ou telle chose. Mais c'est-là ce qu'il faut dire, et dire clairement, avant de chercher la cause ; sinon, ce serait à la fois chercher quelque chose et ne rien chercher. Puisqu'il faut que l'être dont on se demande la cause ait une existence certaine, et qu'il soit rapporté à un autre être, il est évident que ce qu'on cherche, c'est le pourquoi des états de la matière. Ceci est une maison : pourquoi ? parce que tel caractère s'y trouve, qui est l'essence de la maison. C'est pour la même cause que tel homme, tel corps, est telle ou telle chose. Ce qu'on cherche, c'est donc la cause de la matière. Et cette cause, c'est la forme qui détermine l'être, c'est l'essence. On voit donc que pour les êtres

simples, il n'y a pas lieu à demande ni à réponse sur ce point, et que les questions qui se rattachent à ces êtres sont d'une autre nature.

Ce qui a une cause est composé; mais il y a unité dans le tout, il n'est pas une sorte de monceau, il est un comme la syllabe. Or, la syllabe n'est pas seulement les lettres qui la composent, elle n'est pas la même chose que A et B. La chair non plus n'est pas le feu et la terre seulement. Dans la dissolution, la chair, la syllabe cessent d'exister, tandis que les lettres, le feu, la terre, existent encore. La syllabe est donc quelque chose qui n'est pas seulement les lettres, la voyelle et la consonne; elle est autre chose encore; et la chair n'est pas seulement le feu et la terre, le chaud et le froid, mais encore autre chose[1].

Admettra-t-on qu'il est nécessaire que ce quelque chose soit, lui aussi, ou bien un élément, ou bien un composé d'éléments? Si c'est un élément, nous répéterons notre raisonnement de tout à l'heure : ce qui constituera la chair ce sera cet élément avec le feu, la terre, et autre chose encore, et de là sorte on ira à l'infini. Si c'est un composé d'éléments, évidemment il n'est pas composé d'un seul élément, mais de plusieurs, sinon il serait l'élément composant lui-même. Nous ferons donc pour lui le même raisonnement que pour la chair, la syllabe.

La cause en question est donc, ce semble, quelque chose qui n'est pas élément, et qui pourtant est la cause que ceci est de la chair, ceci une syllabe; et pour

[1] Liv. I, 7, t. I, p. 55, 56.

les autres cas de même. Or, cette cause, c'est la substance de chaque être; car c'est là la cause première de l'existence. Mais, parmi les choses, il en est qui ne sont pas des substances; il n'y a de substances que les êtres qui existent par eux-mêmes, et dont rien autre chose qu'eux-mêmes ne constitue la nature : par conséquent, c'est évidemment une substance que cette nature qui est dans les êtres non un élément, mais un principe[1]. Quant à l'élément, c'est ce en quoi se divise un être, c'en est la matière intrinsèque[2]. Les éléments de la syllabe sont A et B.

[1] La forme essentielle.

[2] Voyez au liv. V, 3, t. I, p. 153, les diverses acceptions du mot élément.

FIN DU LIVRE SEPTIÈME.

LA

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

LIVRE HUITIÈME.

(H)

SOMMAIRE DU LIVRE HUITIÈME.

I. Récapitulation des observations relatives à la substance. Des substances sensibles. — II. De la substance en acte des êtres sensibles. — III. Le nom de l'objet désigne-t-il l'ensemble de la matière et de la forme, ou seulement l'acte et la forme ? Considérations sur la production et la destruction des substances. Solutions des difficultés soulevées par l'École d'Antisthène.—IV. De la substance matérielle. Des causes. — V. Tous les contraires ne se produisent pas réciproquement l'un l'autre. Questions diverses. — VI. Cause de la forme substantielle.

I.

Il nous faut maintenant tirer les conséquences de ce que nous avons dit, et reprenant sommairement chaque point, arriver à la conclusion. Nous avons dit que nous cherchions les causes des substances, leurs principes et leurs éléments. Parmi les substances, les unes sont

universellement admises, d'autres au contraire ne sont reconnues que par quelques philosophes. Les substances universellement admises sont les substances physiques, par exemple le feu, la terre, l'eau, l'air, et les autres corps simples; ensuite les plantes et leurs parties, les animaux et les parties des animaux; enfin le ciel et les parties du ciel. Les substances qui ne sont admises que par quelques philosophes, sont les idées et les êtres mathématiques. Il y a encore, comme nous l'avons montré, d'autres substances, la forme substantielle, et le sujet. De plus, le genre, avons-nous dit, est plutôt substance que les espèces, et l'universel que le particulier; les idées sont analogues à l'universel et au genre, car c'est aux mêmes titres qu'elles sont regardées comme des essences.

La forme substantielle étant une essence, et sa notion étant renfermée dans la définition, nous avons dû déterminer ce que c'était que la définition, et l'être en soi. Et comme la définition est l'expression de la notion de l'être, et que cette notion a des parties, il était nécessaire de s'occuper des parties, de voir lesquelles sont parties de la substance, lesquelles ne le sont pas, et enfin s'il y a identité entre les parties de la substance et celles de la définition.

Puis nous avons vu que ni l'universel, ni le genre n'étaient des substances. Quant aux idées et aux êtres mathématiques, nous nous en occuperons plus tard; car quelques-uns en font des substances indépendantes des substances sensibles. Occupons-nous maintenant des substances unanimement reconnues. Ce sont les substances sensibles, et les substances sensibles ont

toutes une matière : le sujet est une substance, soit qu'on le considère comme matière, et par matière j'entends ce qui est en puissance tel être déterminé, mais non pas en acte ; soit qu'on le considère comme la forme et la figure de l'être, c'est-à-dire cette essence qui est séparable de l'être, mais séparable seulement par la conception. En troisième lieu vient l'ensemble de la matière et de la forme, qui seul est soumis à la production et à la destruction, et qui seul est complétement séparable. Car parmi les substances que nous ne faisons que concevoir, les unes sont séparables, les autres ne le sont pas.

Il est donc évident que la matière est une substance ; car dans tous les changements du contraire au contraire il y a un sujet sur lequel s'opère le changement[1] : ainsi, dans les changements de lieu, il y a ce qui maintenant est ici, et plus tard sera ailleurs ; dans les changements par augmentation et diminution, il y a ce qui maintenant a telle grandeur, et plus tard sera plus petit ou plus grand ; dans les changements par altération il y a ce qui est aujourd'hui sain, demain malade ; de même pour la substance, il y a ce qui maintenant se produit, et plus tard se détruit, ce qui est actuellement sujet comme être déterminé, et sera plus tard sujet par privation. Tous les autres changements accompagnent toujours ce dernier, la production et la destruction ; celui-là, au contraire, ne se trouve pas nécessairement joint à un ou plusieurs des autres. Car il n'y a pas nécessité que quiconque a une

[1] Voyez le *De generatione et corruptione*, I. 5, Bekker, p. 320.

matière qui occupe un lieu, cette matière soit sujette à production et à destruction[1]. Quelle différence y a-t-il entre la production simple et celle qui ne l'est pas? c'est ce que nous avons dit dans les traités relatifs à la Nature[2].

II.

Puisqu'il y a accord unanime relativement à la substance considérée comme sujet et comme matière, et que cette substance n'existe qu'en puissance, il nous reste à dire ce que c'est que la substance en acte des objets matériels.

Démocrite paraît penser qu'il y a, entre les divers objets, trois différences essentielles[3] : le corps, sujet commun en tant que matière, est un et identique; mais les objets diffèrent ou par la *configuration*,

[1] Les astres sont, selon Aristote, des êtres sensibles éternels.

[2] Ἐν τοῖς φυσικοῖς. Aristote désigne ici par cette expression non pas seulement la Physique proprement dite, mais encore le *De generatione et corruptione*. La question est traitée surtout dans ce dernier ouvrage. La production simple, c'est le passage pour l'être d'une forme inférieure à une forme plus parfaite, c'est l'air qui devient feu; la destruction simple, c'est au contraire le passage d'une forme plus parfaite à une forme qui l'est moins; c'est le feu qui devient air. Voyez *Phys. auscult.*, V, 1, Bekker, p. 224-25; et *De gener.*, I, 3, Bekker, p. 317 sqq.

[3] Voyez liv. I, 4, t. I, p. 22, 23.

c'est-à-dire la forme, ou par la *tournure*, laquelle est la position, ou par l'*arrangement*, c'est-à-dire l'ordre[1]. Mais il y a, ce semble, un grand nombre de différences : ainsi, certaines choses résultent d'une composition matérielle, celles, par exemple, qui proviennent du mélange, comme l'hydromel ; dans d'autres entrent des chevilles, un coffre, par exemple ; dans d'autres des liens, ainsi un faisceau ; dans d'autres de la colle, comme le livre ; dans quelques objets il entre plusieurs de ces choses à la fois. Pour certaines choses il n'y a différence que de position, ainsi le seuil de la porte et le couronnement ; différence de temps : le dîner et le souper ; différence de lieu : les vents[2]. Les objets peuvent différer aussi par les qualités sensibles, la dureté et la mollesse, le dense et le rare, le sec et l'humide : les uns diffèrent sous quelques-uns de ces rapports, les autres sous tous ces rapports à la fois. Enfin il peut y avoir différence en plus ou en moins. Il est évident, d'après cela, que l'être se prendra sous autant d'acceptions que nous avons signalé de différences : tel objet est un seuil, parce qu'il a telle position ; être, pour lui, signifie être placé de telle manière. Être glace, signifie, pour l'eau, avoir telle densité. Dans quelques circonstances, l'être sera déterminé par toutes ces différences à la fois,

[1] Ῥυσμῷ, τροπῇ, διαθίγῃ.

[2] Aristote enseigne dans le traité *des Météores*, qu'il n'y a entre les vents aucune différence de nature, que leur matière commune, pour parler comme lui, c'est une exhalaison sèche, et qu'il n'y a de véritable différence entre eux que par les lieux différents d'où ils soufflent. Voyez *Meteorologica*, II, 4, Bekk., p. 359 sqq.

par le mélange, la composition, l'enchaînement, la densité, et toutes les autres différences: telle est la main, le pied. Il nous faut donc saisir les genres des différences; et ces genres seront les principes de l'être. Ainsi, le plus grand et le plus petit, le dense et le rare, et les autres modes analogues peuvent se rapporter à un même genre; car tout cela se réduit au plus et au moins. La forme, le poli, le rude, se peuvent ramener au droit et au courbe. Pour d'autres objets, être, ce sera être mélangé; le contraire sera le non-être.

Il est évident, d'après cela, que, si la substance est la cause de l'existence de chaque être, c'est dans la substance qu'il faut chercher quelle est la cause de l'existence de chacune de ces différences. Aucune de ces différences n'est donc substance, ni même la réunion de plusieurs de ces différences: elles ont pourtant avec la substance quelque chose de commun. De même que pour les substances, lorsqu'on veut parler de la matière, par exemple, on parle toujours de la matière en acte; de même et à plus forte raison pour les autres définitions: ainsi, si l'on veut définir le seuil, on dira que c'est une pierre ou un morceau de bois disposé de telle façon; une maison, que ce sont des briques ou des poutres disposées de telle manière. On définit encore quelquefois par le but. Enfin, si l'on veut définir de la glace, on dira que c'est de l'eau congelée, condensée de telle manière. Un accord musical[1], ce sera tel mélange[2] du son aigu et du son

[1] Συμφωνία.
[2] Μίξις.

grave; et de même pour tout le reste. Il résulte clairement de là que, pour les différentes matières il y a différents actes, des notions diverses : l'acte est pour l'une la composition, pour l'autre le mélange, ou quelqu'un des autres caractères que nous avons signalés. D'où il suit que ceux qui définissent une maison, en disant que c'est de la pierre, de la brique, du bois, parlent de la maison en puissance, car tout cela est de la matière ; ceux qui disent que c'est un abri destiné à recevoir des hommes et des meubles, ou bien qui déterminent quelque autre caractère de ce genre, ceux-là définissent la maison en acte. Ceux qui réunissent ces deux espèces de caractères définissent la troisième substance, l'ensemble de la matière et de la forme (en effet, la définition par les différences est, ce semble, la définition de la forme et de l'acte; celle qui ne porte que sur l'objet constitutif est plutôt la définition de la matière). Les définitions qu'a données Archytas[1] sont de ce genre; elles portent sur l'ensemble de la forme et de la matière. Ainsi, Qu'est-ce que le calme? c'est le repos dans l'immensité des airs. L'air est, dans ce cas, la matière, et le repos est l'acte et l'essence. Qu'est-ce que la bonace? c'est la tranquillité de la mer : le sujet matériel, c'est la mer; l'acte et la forme, c'est la tranquillité.

On voit clairement, d'après ce que nous avons dit,

[1] Archytas, de Tarente, un des plus fameux Pythagoriciens ; il fut le contemporain de Socrate, et l'un de ces maîtres nombreux dont l'enseignement influa sur le développement du génie de Platon. Voyez sur Archytas une excellente dissertation de M. Egger, *De Archytæ Tarentini vita, operibus et philosophia*, in-8.

ce qu'est la substance sensible, et dans combien de sens elle se prend : c'est ou bien la matière ; ou bien la forme, quand il y a acte ; ou, en troisième lieu, l'ensemble de la forme et de la matière.

III.

Il ne faut pas ignorer que quelquefois on ne peut pas bien reconnaître si le nom exprime la substance composée, ou seulement l'acte et la forme ; par exemple, si maison veut dire l'ensemble de la forme et de la matière, un abri composé de briques, de bois et de pierres disposées de telle manière, ou seulement l'acte et la forme, un abri. *Ligne* signifie-t-il la dyade en longueur ou simplement la dyade? *Animal* exprime-t-il l'âme dans un corps, ou simplement l'âme? car l'âme est l'essence et l'acte d'un corps. Dans l'un et l'autre cas, on pourra dire, Animal; mais ce sera dans deux sens différents, quoique tous deux se rapportent à quelque chose de commun. Cette distinction peut être utile ailleurs ; dans nos recherches sur la substance sensible elle est inutile ; car pour l'essence il y a toujours forme et acte. Il y a identité entre âme et forme substantielle de l'âme. Mais il n'y a point identité entre homme et forme substantielle de l'homme ; à moins cependant que par homme on ne veuille entendre seulement l'âme. Il y a, de cette manière, identité dans un sens, dans l'autre non.

Si l'on y veut réfléchir, on ne dira pas que la syllabe résulte des éléments et de la composition; que dans la maison il y a les briques et la composition; et c'est avec raison, car la composition, le mélange, ne sont pas quelque chose qui s'unit aux êtres composés ou mélangés. Et de même pour tous les autres cas: ainsi, c'est par la position que telle chose est un seuil; mais la position n'est point quelque chose en dehors du seuil; ce serait plutôt le contraire. De même l'homme n'est point l'animal et le bipède; mais il faut qu'en dehors de cela il y ait quelque autre chose, si l'animal et le bipède sont pris comme matière. Ce quelque chose n'est point un élément, et ne provient point d'un élément: c'est l'essence, c'est ce qui étant retranché ne laisse subsister que la matière indéterminée. Si donc c'est cette essence qui est cause de l'existence; si c'est elle qui est la substance, c'est à elle qu'il faut donner le nom de substance. L'essence doit être nécessairement éternelle, ou bien périr dans un objet sans pour cela périr elle-même, se produire dans un être sans être sujette elle-même à production. Nous avons prouvé et démontré plus haut[1], que personne ne produit la forme; qu'elle ne naît pas, mais seulement se réalise dans un objet. Ce qui naît, c'est l'ensemble de la matière et de la forme.

Les substances des êtres périssables sont-elles séparées, c'est ce qui n'est pas encore bien évident. Toutefois, il est évident que pour quelques êtres il n'en peut être ainsi; tels sont les êtres qui ne peuvent

[1] Liv. VII, 8.

avoir d'existence hors du particulier, par exemple une maison, un vase. Peut-être même ces objets ne sont-ils point véritablement des substances; peut-être doit-on dire que la forme naturelle est seule la substance des êtres périssables.

Ceci nous fournit l'occasion de lever la difficulté posée par l'École d'Antisthène[1], et par d'autres ignorants de cette espèce[2]. Ils disent qu'on ne peut point définir la forme substantielle, parce que la définition est une longue suite de mots[3]; qu'on peut bien faire connaître quelle est la qualité d'un objet, celle de l'argent, par exemple; mais non pas dire en quoi il consiste : on dira bien que l'argent est analogue à l'étain. Or, il résulte de ce que nous avons dit qu'il y a des substances dont il peut y avoir notion et définition; ce sont les substances composées, qu'elles soient sensibles, ou intelligibles. Mais on ne peut point définir les éléments premiers de ces substances, car définir une chose, c'est la rapporter à une autre. Il faut qu'il y ait, dans toute définition, d'un côté la matière, de l'autre la forme.

Il est évident aussi que, si les substances sont des nombres, c'est à titre de définition, et non point, selon l'opinion de quelques-uns, comme composées de monades. La définition, en effet, est une sorte de nombre (elle est divisible comme le nombre en parties indivisibles; car il n'y a pas une infinité de notions dans la

[1] Les Cyniques.

[2] Οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι.

[3] Λόγον μακρόν.

définition); il y a donc, sous ce rapport, analogie entre le nombre et la définition. De même encore que si l'on retranche quelqu'une des parties qui constituent le nombre, ou si l'on y ajoute, on n'a plus le même nombre, mais un nombre différent, quelque petite que soit la partie retranchée ou ajoutée; de même la forme substantielle ne reste pas la même, si l'on en retranche ou si l'on y ajoute quelque chose.

Ensuite, il faut qu'il y ait dans le nombre quelque chose qui constitue son unité; et ceux qui le composent de monades ne peuvent pas nous dire en quoi consiste cette unité, s'il est un. Car, ou bien le nombre n'est pas un, mais ressemble à un monceau, ou, s'il est un, il faut qu'on nous dise ce qui constitue l'unité de la pluralité[1]. De même aussi la définition est une; mais ils ne peuvent pas l'établir davantage, et cela est tout naturel : elle est une par la même raison que le nombre; non pas, comme le disent quelques-uns, en tant que monade ou point, mais parce que chaque essence est un acte[2], une nature particulière. Et de même que le nombre, s'il reste le même, n'est pas susceptible de plus ou de moins, de même aussi la substance formelle; toutefois, unie à la matière elle en est susceptible.

Que ceci nous suffise au sujet de la production et de la destruction des substances. Nous avons suffisamment établi dans quel sens on peut dire qu'il y a, ou qu'il n'y a pas possibilité de production, et quelle est l'analogie de la définition et du nombre.

[1] Voyez plus bas, ch. 6, à la fin de ce livre.

[2] Ἐντελεχεία.

IV.

Quant à la substance matérielle, il ne faut pas perdre de vue que, si tous les objets viennent d'un ou de plusieurs éléments premiers, et si la matière est le principe de tous les êtres matériels, chacun cependant a une matière propre. Ainsi la matière immédiate de la pituite est le doux et le gras; celle de la bile, l'amer, ou quelqu'autre chose de ce genre; mais peut-être ces diverses substances viennent-elles toutes d'une même matière. Un même objet peut avoir plusieurs matières, lorsque l'une de ces matières vient de l'autre; c'est dans ce sens qu'on dira que la pituite vient du gras et du doux, si le gras vient du doux. La pituite pourra enfin venir de la bile, par la résolution de la bile dans sa matière première. Car une chose vient d'une autre de deux manières : il peut y avoir production immédiate, ou bien production après la résolution de l'une dans ses éléments premiers[1].

Il est possible que d'une seule matière proviennent des objets différents, en vertu d'une cause motrice différente. Ainsi du bois peut provenir un coffre ou un lit. Cependant il y a aussi des objets dont la matière doit nécessairement être différente : on ne peut pas faire une scie avec du bois; cela n'est point au pou-

[1] Voyez liv. II, 2, t. I, p. 61.

voir de la cause motrice ; elle ne fera jamais une scie avec de la laine ou du bois. Que, s'il est possible de produire les mêmes choses avec des matières différentes, il faut évidemment que, dans ce cas, l'art, le principe moteur, soit le même ; car si la matière et le moteur diffèrent en même temps, le produit aussi sera différent.

Lors donc que l'on voudra étudier les causes, il faudra énumérer toutes les causes possibles, puisque la cause s'entend de différentes manières[1]. Ainsi, quelle est la cause matérielle de l'homme ? les menstrues. Quelle est la cause motrice ? le sperme, peut-être. Quelle est la cause formelle ? c'est l'essence pure. Quelle est la cause finale ? c'est le but. Peut-être ces deux dernières causes sont-elles identiques. Il faut aussi avoir soin d'indiquer toujours la cause la plus prochaine : si l'on demande, par exemple, quelle est la matière, ne point répondre le feu, ou la terre, mais dire la matière propre. Tel est, relativement aux substances physiques sujettes à production, l'ordre de recherches qu'il faut nécessairement suivre, si l'on veut procéder régulièrement, puisque tel est le nombre et la nature des causes[2], et que ce qu'il faut connaître, ce sont les causes.

Quant aux substances physiques éternelles, il faut procéder autrement ; car quelques-unes peut-être n'ont pas de matière, ou du moins leur matière n'est pas de même nature que celle des autres êtres, elle

[1] Voyez liv. V, 2, t. I, p. 149 sqq.
[2] Liv. I, 3 sqq., t. I, p. 12 sqq.

est seulement mobile dans l'espace. Il n'y a point non plus de matière dans les choses qui, bien que des productions de la nature, ne sont point des substances ; leur substance, c'est le sujet même qui est modifié. Par exemple, quelle est la cause, quelle est la matière de l'éclipse? Il n'y en a pas, il y a seulement la lune qui subit l'éclipse. La cause motrice, la cause de la destruction de la lumière, c'est la terre. Quant à la cause finale, peut-être là n'y en a-t-il pas. La cause formelle, c'est la notion même de l'objet ; mais cette notion est vague si l'on n'y joint pas celle de la cause productrice. Ainsi, qu'est-ce que l'éclipse ? c'est la privation de la lumière. On ajoute : Cette privation résulte de l'interposition de la terre entre le soleil et la lune ; c'est indiquer, en définissant l'objet, la cause productrice. On ne sait pas quelle est, dans le sommeil, la partie affectée la première. N'est-ce point l'animal ? oui, sans doute ; mais l'animal dans une de ses parties : Quelle est cette partie, siége premier de l'affection ? c'est le cœur ou toute autre partie. Il y a ensuite à examiner la cause motrice ; ensuite, en quoi consiste cette affection d'une partie, qui n'est pas commune au tout. Dira-t-on que c'est telle espèce d'immobilité ? Fort bien ; mais cette immobilité vient, faut-il ajouter, de ce que le siége premier du sommeil a éprouvé une certaine affection.

V.

Il y a des êtres qui existent ou n'existent pas, sans qu'il y ait pour eux ni production, ni destruction : tels sont les points, s'il y a réellement des points ; telles sont aussi les formes et les figures. Ce n'est pas le blanc lui-même qui devient, c'est le bois, qui devient blanc. Et tout ce qui se produit provient de quelque chose et devient quelque chose. Il suit de là que les contraires ne peuvent pas tous provenir les uns des autres. L'homme noir devient un homme blanc d'une autre manière que le noir ne devient blanc. Ce ne sont pas non plus tous les êtres, qui ont une matière, mais seulement ceux pour lesquels il y a production, et qui se transforment les uns dans les autres. Tous les êtres qui existent ou n'existent pas, sans être soumis au changement, ces êtres n'ont pas de matière.

Mais une difficulté se présente. Comment la matière de chaque être se comporte-t-elle relativement aux contraires ? Quand le corps, par exemple, a la santé en puissance, la maladie étant le contraire de la santé, est-ce en puissance que l'une et l'autre se trouvent dans le corps ? Est-ce en puissance que l'eau est vinaigre et vin ? Ou bien l'un des contraires est-il l'état habituel et la forme de la matière, tandis que l'autre

ne serait qu'une privation, une corruption contre nature? Une difficulté encore, c'est de savoir pourquoi le vin n'est ni la matière du vinaigre, ni le vinaigre en puissance, bien que ce soit du vin que provient le vinaigre. Et le vivant est-il un cadavre en puissance, ou bien cela n'est-il point, et toute destruction n'est-elle qu'un accident?

Or, c'est la matière même de l'animal qui est, en puissance, le cadavre, par le fait de la destruction, en un mot la matière du cadavre; c'est l'eau qui est la matière du vinaigre. Le vinaigre et le cadavre viennent de l'eau et de l'animal, comme la nuit vient du jour. Dans tous les cas où il y a, comme ici, transformation réciproque, il faut que dans la transformation les êtres reviennent à leurs éléments matériels. Pour que le cadavre devienne un animal, il doit d'abord repasser par l'état de matière; puis, à cette condition, il pourra devenir un animal. Il faut que le vinaigre se change en eau pour devenir vin ensuite.

VI.

Nous avons indiqué une difficulté relativement aux définitions et aux nombres[1]. Quelle est la cause de

[1] Plus haut, ch. 3 de ce livre, p. 72.

leur unité ? car il y a une cause à l'unité de ce qui a plusieurs parties dont la réunion n'est point une sorte de monceau, de tout ce dont l'ensemble est quelque chose indépendamment des parties.

La cause de l'unité des corps, c'est, pour les uns, le contact, pour les autres, la viscosité, ou quelque modification du même genre[1]. Quant à la définition, elle est un discours un, non point à la manière de l'Iliade, par l'enchaînement, mais par l'unité de l'être défini. Qu'est-ce donc qui fait l'unité de l'homme, et pourquoi est-il un, et non multiple, animal et bipède par exemple, surtout s'il y a, comme le prétendent quelques-uns, un animal en soi, et un bipède en soi ? Pourquoi, en effet, l'homme en soi ne serait-il pas l'un et l'autre, les hommes existant par leur participation, non pas avec un seul être, l'homme en soi, mais avec deux êtres en soi, l'animal et le bipède ? Dans l'hypothèse dont nous parlons[2], l'homme ne peut absolument pas être un, il est plusieurs, animal et bipède. On voit donc qu'avec cette manière de définir les choses et de traiter la question, il est impossible de montrer la cause et de résoudre la difficulté. Mais s'il y a, comme c'est notre opinion, d'un côté la matière, de l'autre la forme, d'un côté l'être en puissance, de l'autre l'être en acte, nous avons, ce semble, la solution cherchée.

Donnât-on même le nom de vêtement au cylindre d'airain, la difficulté n'offrirait pas plus d'embarras

[1] Voyez liv. V, 6, t. I, p. 160 sqq.

[2] Dans la théorie des idées.

Alors le mot vêtement représenterait ce que contient la définition. Il faudrait donc chercher quelle est la cause de l'unité d'être du cylindre et de l'airain, question qui se résout d'elle-même : l'un est la matière, l'autre la forme. Quelle est donc, en dehors de l'agent, la cause qui fait passer de la puissance à l'acte les êtres pour lesquels il y a production ? Il n'y en a pas d'autre que celle que nous avons dite, qui fasse que la sphère en puissance soit une sphère en acte : c'est, pour la sphère comme pour l'homme, l'essence individuelle.

Il y a deux sortes de matière, la matière intelligible, et la sensible ; et dans toute définition, dans celle-ci, par exemple, *le cercle est une figure plane*, il y a d'un côté la matière, l'acte de l'autre. Quant aux choses qui n'ont pas de matière, ni intelligible ni sensible, chacune d'elles est une unité immédiate, une unité pure et simple ; chacune d'elles appartient à l'être proprement dit. Telles sont l'essence, la qualité, la quantité [1], etc. C'est pour cela qu'on ne fait entrer dans les définitions ni l'être, ni l'unité. La forme substantielle est, elle aussi, une unité pure et simple, un être proprement dit. Il n'y a donc pour ces choses aucune cause étrangère qui constitue leur unité ni leur être ; chacune d'elles est par elle-même un être et une unité, et non point à ce titre que l'être et l'unité soient un genre commun, ni qu'ils aient une existence indépendante des êtres particuliers.

[1] Toutes les catégories. Voyez au liv. V, les chapitres de l'unité et de l'être. T. I, p. 160 sqq., 166 sqq.

Il en est qui, pour résoudre cette question de l'unité, admettent la participation [1]; mais ils ne savent ni quelle est la cause de la participation, ni ce que c'est que participer. Suivant d'autres, ce qui fait l'unité, c'est la liaison [2] avec l'âme : la science, dit Lycophron [3], c'est la liaison du savoir avec l'âme. D'autres, enfin, disent que la vie, c'est la réunion, l'enchaînement [4] de l'âme avec le corps. Or, on peut en dire autant de toutes choses. La santé serait donc alors la liaison, l'enchaînement, la réunion de l'âme et de la santé; le triangle d'airain, la réunion de l'airain et du triangle; le blanc, la réunion de la surface et de la blancheur.

C'est la recherche de la cause qui produit l'unité de la puissance et de l'acte [5], et l'examen de leur différence, qui a été la source de ces opinions. Or, nous l'avons dit, la matière immédiate et la forme sont une seule et même chose; seulement l'une est l'être en puissance, l'autre, l'être en acte. Chercher quelle est la cause de l'unité, et chercher celle de la forme substantielle de l'unité, c'est donc la même recherche.

[1] Les partisans de la théorie des idées.

[2] Συνουσίαν.

[3] Les commentateurs appellent ce personnage, Lycophron le sophiste : il nous est d'ailleurs parfaitement inconnu. Il a dû être nécessairement postérieur au Lycophron fils de Périandre, et antérieur à ce poète surnommé σκοτεινός, l'obscur, qui composa, sous le règne de Ptolémée Philadelphe, le poème de la prophétie de Cassandre ; ce fut probablement quelque contemporain de Gorgias, de Protagoras, ou l'un de leurs disciples immédiats.

[4] Σύνθεσιν, συνδεσμόν.

[5] Λόγον ἑνοποιόν.

Car chaque unité individuelle, soit unité en puissance, soit unité en acte, est, sous un point de vue, l'unité. Aussi n'y a-t-il pas d'autre cause d'unité que le moteur qui fait passer les êtres de la puissance à l'acte. Quant aux êtres qui n'ont pas de matière, ils ne sont tous qu'êtres purement et simplement.

FIN DU LIVRE HUITIÈME.

LA

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

LIVRE NEUVIÈME.

(Θ)

SOMMAIRE DU LIVRE NEUVIÈME.

I. De la puissance et de la privation. — II. Puissances irrationnelles; puissances rationnelles. — III. Réfutation des philosophes de l'École de Mégare qui prétendaient qu'il n'y a puissance que quand il y a acte, et que là où il n'y a pas acte il n'y a pas puissance. — IV. Une chose possible est-elle susceptible de n'être jamais, ni dans le présent ni dans l'avenir? — V. Conditions de l'action de la puissance. — VI. Nature et qualité de la puissance. — VII. Dans quel cas il y a et dans quel cas il n'y a pas puissance. — VIII. L'acte est antérieur à la puissance et à tout principe de changement. — IX. L'actualité du bien est supérieure à la puissance du bien : c'est le contraire pour le mal. C'est par la réduction à l'acte qu'on met au jour les propriétés des êtres. — X. Du vrai et du faux.

I.

Nous avons parlé de l'être premier, de celui auquel se rapportent toutes les autres catégories, en un mot de la substance. C'est par leur rapport à la substance que

les autres êtres sont des êtres : ainsi, la quantité, la qualité, et les attributs analogues. Tous ces êtres, comme nous l'avons dit dans les livres précédents[1], contiennent implicitement la notion de la substance. Non-seulement l'être se prend dans le sens de substance, de qualité, de quantité, mais il y a encore l'être en puissance et l'être en acte, l'être relativement à l'action. Parlons donc de la puissance et de l'acte. Et d'abord, quant à la puissance, remarquons que celle qui mérite surtout ce nom, n'est pas l'objet unique de notre étude présente ; la puissance, de même que l'acte s'applique à d'autres êtres que ceux qui sont susceptibles de mouvement. Nous parlerons de la puissance motrice dans ce que nous allons dire de l'actualité ; mais nous parlerons aussi des autres sortes de puissance.

La puissance et le pouvoir[2], nous l'avons déterminé ailleurs[3], se prennent sous plusieurs acceptions. Nous

[1] Ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις.

[2] Ἡ δύναμις καὶ τὸ δύνασθαι.

[3] Liv. V, 12, t. I, p. 177 sqq. L'expression ἐν ἄλλοις, dont se sert Aristote pour désigner le livre cinquième, n'a rien qui doive nous étonner. On sait, et notre avant-dernière note prouverait au besoin combien vagues sont habituellement ses renvois. Ἐν ἄλλοις ne signifie pas : Dans un autre ouvrage, Dans un ouvrage différent de celui-ci, mais simplement : Ailleurs, Dans un autre passage. Les commentateurs anciens, qui entendaient le grec aussi bien que nous, n'y ont pas vu autre chose. Plusieurs fois Aristote se sert de la même expression, au sujet du livre V, et toujours sans plus de conséquence. Or, c'est sur la signification présumée de ἐν ἄλλοις qu'on s'appuie uniquement, pour contester au περὶ τοῦ ποσαχῶς la place qu'il occupe dans la Métaphysique. Il n'y a pas d'écrivain qui ne soit exposé à se servir de ces expressions. Comme

n'avons pas à nous occuper des puissances qui ne sont puissances que de nom. Une ressemblance a fait donner à quelques objets, dans la géométrie par exemple, le nom de puissances ; d'autres choses sont dites puissantes ou impuissantes par une certaine façon d'être ou de n'être pas.

Les puissances peuvent être rapportées à un même genre ; toutes elles sont des principes, et se rattachent à un pouvoir premier et unique, celui du changement résidant dans un autre être en tant qu'autre. La puissance d'être modifié, est, dans l'être passif, le principe du changement qu'il est susceptible de subir par l'action d'un autre être en tant qu'autre. L'autre puissance, c'est l'état de l'être qui n'est pas susceptible d'être modifié en mal, ni détruit par un autre être en tant qu'autre, par l'être qui est le principe du changement. La notion de la puissance première entre dans toutes ces définitions. Les puissances dont nous parlons se distinguent encore en puissance simplement active, ou simplement passive, et en puissance de bien faire ou de subir le bien. Les notions de ces dernières renferment donc, d'une certaine manière, les notions des puissances dont elles dérivent.

Un être peut, soit parce qu'il a la puissance d'être modifié lui-même, soit parce qu'il a celle de modifier un autre être. Or, il est évident que la puissance ac-

je l'ai dit ailleurs, Comme je l'établirai ailleurs, tout en parlant du même ouvrage, de l'ouvrage qu'il écrit présentement ; et toutes les subtilités de la critique ne feront jamais qu'on ne soit pas en droit de s'exprimer ainsi.

tive et la puissance passive sont, sous un point de vue, une seule puissance; sous un autre point de vue ce sont deux puissances. Il y a d'abord la puissance dans l'être passif : c'est parce qu'il y a en lui un principe, c'est parce que la matière est un principe, que l'être passif est modifié, qu'un être modifie un autre être. Ainsi, ce qui est gras est combustible, ce qui cède de telle manière est sujet à s'écraser[1]; et pour le reste de même. Il y a ensuite la puissance dans l'agent : tels sont la chaleur et l'art de bâtir, l'une dans ce qui échauffe, l'autre dans l'architecte. Un agent naturel ne saurait donc se faire éprouver à lui-même aucune modification ; il y a unité en lui, et il n'est pas autre que lui-même. L'impuissance, et l'impossibilité, sont le contraire de la puissance, c'en est la privation ; de sorte qu'il y a en regard de chaque puissance, l'impuissance de la même chose sur le même être. Or, la privation s'entend de plusieurs manières. Il y a la privation d'une chose qu'on n'a naturellement pas, et la privation de ce qu'on devrait naturellement avoir ; un être est privé ou bien absolument, ou bien à l'époque de la possession ; la privation est encore ou complète ou partielle; enfin quand la violence empêche des êtres d'avoir ce qui est dans leur nature, nous disons que ces êtres sont privés[2].

[1] Θλαστόν. Le vieux trad. *impressibile ;* Bessar. *pressibile ;* Argyrop. *premi potest ;* Sepulveda, dans la traduction de la paraphrase : *quod vero certo modo cedit, est fragile.* Hengstenberg, p. 167 : Zerdrückbar.

[2] Voyez liv. V, 22, t. I, p. 193-94.

II.

Des principes dont nous parlons, les uns résident dans les êtres inanimés, les autres dans les êtres animés, dans l'âme, dans la partie de l'âme où se trouve la raison. On voit qu'il doit y avoir des puissances irrationnelles et des puissances rationnelles; et tous les actes, toutes les sciences pratiques, toutes les sciences enfin sont des puissances, car ce sont là des principes de changement dans un autre être en tant qu'autre. Chaque puissance rationnelle peut produire à elle seule les effets contraires; mais les puissances irrationnelles ne produisent chacune qu'un seul et même effet. La chaleur n'est cause que de l'échauffement, tandis que la médecine peut l'être de la maladie et de la santé. Il en est ainsi parce que la science est une explication rationnelle[1]. Or, l'explication rationnelle explique et l'objet et la privation de l'objet : seulement ce n'est pas de la même manière; sous un point de vue, la connaissance de l'un et de l'autre est le but de l'explication rationnelle; mais, sous un autre point de vue, c'est surtout celle de l'objet lui-même.

Les sciences de cette sorte sont donc nécessairement sciences des contraires; mais l'un des contraires est leur objet propre, tandis que l'autre ne l'est pas.

[1] Λόγος.

Elles expliquent l'un en lui-même ; ce n'est qu'accidentellement, si je puis dire, qu'elles traitent de l'autre. C'est par la négation qu'elles montrent le contraire, c'est en le faisant disparaître [1]. La privation première d'un objet c'est, en effet, son contraire ; or, cette privation première, c'est la suppression de l'objet.

Les contraires ne se produisent pas dans le même être ; mais la science est une puissance en tant qu'elle contient la raison des choses, et il y a dans l'âme le principe du mouvement. Ainsi donc le sain ne produit que la santé, le chaud que la chaleur, le froid que la froidure, tandis que celui qui sait produit les deux contraires. La science connaît l'un et l'autre, mais d'une manière différente. Car la notion des deux contraires se trouve, mais non point de la même manière, dans l'âme qui a en elle le principe du mouvement ; et du même principe, l'âme, tout en ne s'appliquant qu'à un seul et même objet, fera sortir l'un et l'autre contraire. Les êtres rationnellement puissants sont donc dans un cas contraire à ceux qui n'ont qu'une puissance irrationnelle : il n'y a dans la notion de ces derniers qu'un principe unique.

Il est clair que la puissance du bien emporte toujours l'idée de la puissance simplement active ou passive ; mais elle n'accompagne pas toujours celle-ci. Celui qui fait bien, nécessairement fait, tandis que celui qui fait seulement, ne fait pas nécessairement bien.

[1] Ἀποφορᾷ.

III.

Il en est qui prétendent, les philosophes de Mégare[1] par exemple, qu'il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte, que lorsqu'il n'y a pas acte, il n'y a pas puissance : ainsi celui qui ne construit point, n'a pas le pouvoir de construire, mais celui qui construit a ce pouvoir quand il construit ; et de même pour tout le reste. Il n'est pas difficile de voir les conséquences absurdes de ce principe. Évidemment alors on ne sera pas constructeur si l'on ne construit pas ; car l'essence du constructeur c'est d'avoir le pouvoir de construire. De même pour les autres arts. Il est impossible de posséder un art sans l'avoir appris, sans qu'on nous l'ait transmis, de ne plus le posséder ensuite sans l'avoir perdu (on le perd ou en l'oubliant, ou par quelque circonstance, ou par l'effet du temps ; car je ne parle point du cas de la destruction du sujet sur lequel l'art opère ; dans cette hypothèse même l'art subsiste toujours[2]). Or, si l'on cesse d'agir, on ne

[1] C'est l'École qu'on a appelée *Éristique*, et dont Euclide, disciple de Parménide et de Socrate, fut le fondateur.

[2] Le texte : οὐ γὰρ δὴ τοῦ γε πράγματος φθαρέντος· ἀεὶ γάρ ἐστιν. Cette phrase elliptique est expliquée ainsi par Alexandre, Sepulv., p. 233 : « Quod vero ait : *Non enim re abolita* hujusmodi est. Tunc contingit « ut ars non habeatur cum oblivione, tempore aut morbo amittitur ab « eo qui habebat, non si res res et materia aboleatur. Si enim lapides

possédera plus l'art. Et pourtant on se remettra immédiatement à bâtir; comment aura-t-on recouvré l'art? Il en sera de même pour les objets inanimés, le froid, le chaud, le doux; et en un mot, tous les objets sensibles ne seront rien indépendamment de l'être sentant. On tombe alors dans le système de Protagoras [1]. Ajoutons qu'aucun être n'aura même la faculté de sentir, s'il ne sent réellement, s'il n'a sensation en acte. Si donc nous appelons aveugle l'être qui ne voit point, quand il est dans sa nature de voir, et à l'époque où il est dans sa nature de voir, les mêmes êtres seront aveugles et sourds plusieurs fois par jour. Bien plus, comme ce dont il n'y a pas puissance est impossible, il sera impossible que ce qui n'est pas produit actuellement, soit jamais produit. Prétendre que ce qui est dans l'impossibilité d'être, existe ou existera, ce serait dire une fausseté, comme l'indique le mot même d'impossible [2].

Un pareil système supprime le mouvement et la production. L'être qui est debout sera toujours debout, l'être qui est assis sera éternellement assis. Il ne pourra pas se lever s'il est assis, car ce qui n'a pas le pouvoir de se lever est dans l'impossibilité de se lever. Si l'on ne peut pas admettre ces conséquences, il est évident que la puissance et l'acte sont deux choses différentes: or, ce système identifie la puissance et

« omnes sublatos esse fingamus, non protinus fiet ut ædificator ædificandi artem amittat, sed retinebit etiam tunc lapidibus nullis existentibus: cui similis est cæterorum ratio. »

[1] Voyez liv. IV, 5, t. I, p. 128 sqq.

[2] Voyez liv. V, 12, t. I, p. 180.

l'acte. Ce qu'on essaie de supprimer ainsi, c'est une chose de la plus haute importance. Il est donc établi que quelque chose peut être en puissance, et n'être pas réellement, que quelque chose peut exister réellement, et n'être pas en puissance. De même pour toutes les autres catégories. Il se peut qu'un être qui a le pouvoir de marcher ne marche pas; qu'un être marche, qui a le pouvoir de ne pas marcher. Je dis qu'une chose est possible lorsque son passage de la puissance à l'acte, n'entraîne aucune impossibilité. Par exemple, si un être a le pouvoir d'être assis, s'il est possible en un mot que cet être soit assis, être assis n'entraînera pour cet être aucune impossibilité. De même s'il a le pouvoir de recevoir ou d'imprimer le mouvement, de se tenir debout ou de tenir debout un autre objet, d'être ou de devenir, de ne pas être ou de ne pas devenir.

C'est surtout par rapport au mouvement que le nom d'acte a été donné à la puissance active et aux autres choses; le mouvement, en effet, semble être l'acte par excellence. C'est pourquoi on n'attribue point le mouvement à ce qui n'est pas; on le rapporte à quelques-unes des autres catégories. Des choses qui ne sont pas, on dit bien qu'elles sont intelligibles, désirables, mais non pas qu'elles sont en mouvement. Et cela parce qu'elles ne sont pas maintenant en acte, mais seulement peuvent être en acte; car, parmi les choses qui ne sont pas, quelques-unes sont en puissance, mais ne sont pas réellement, parce qu'elles ne sont pas en acte.

IV.

Si le possible est, comme nous l'avons dit, ce qui passe à l'acte, évidemment il n'est pas vrai de dire : Telle chose est possible, mais elle ne sera pas. Autrement le caractère de l'impossible nous échappe. Dire par exemple : Le rapport de la diagonale au côté du carré peut être mesuré, mais il ne sera pas mesuré, ce n'est pas tenir compte de l'impossibilité. Rien n'empêche, prétendra-t-on, qu'il n'y ait pour une chose qui n'est pas ou ne sera pas, possibilité d'être ou d'avoir été. Mais admettre cette proposition, supposer que ce qui n'est pas, mais est possible, est réellement ou a été, c'est admettre qu'il n'y a rien d'impossible. Or, il y a des choses impossibles : il est impossible de mesurer le rapport de la diagonale au côté du carré. Il n'y a pas identité entre le faux et l'impossible. Il est faux que tu sois debout maintenant, mais cela n'est pas impossible.

Il est évident d'ailleurs que si A existant entraîne nécessairement l'existence de B, A pouvant exister, nécessairement B peut exister aussi. Car si l'existence de B n'est pas nécessairement possible, rien n'empêche que son existence ne soit pas possible. Soit donc A possible : dans le cas de la possibilité de l'existence de A, admettre que A existe n'entraîne aucune impossibilité. Or, dans ce cas B existe nécessairement.

Mais nous avons admis que B pourrait être impossible. Soit donc B impossible. Si B est impossible, nécessairement A l'est aussi. Mais tout à l'heure A était possible. Donc B est possible. Donc A étant possible, nécessairement B est possible, s'il y a entre A et B un rapport tel, que, A existant, B nécessairement existe. Donc si A et B sont dans ce cas, admettre qu'alors B n'est pas possible, c'est admettre que A et B ne sont pas eux-mêmes entre eux comme on l'avait admis. Et si, A étant possible, B est nécessairement possible, l'existence de A entraîne nécessairement celle de B. En effet, B est nécessairement possible lorsque A est possible, signifie : Lorsque A existe, dans quelque circonstance, de quelque façon qu'il puisse exister, alors B aussi existe, et il est nécessaire qu'il existe, et au même titre que A.

V.

Des puissances, les unes sont mises en nous par la nature, tels sont les sens; d'autres nous viennent d'une habitude contractée, ainsi l'habileté à jouer de la flûte; d'autres enfin sont le fruit de l'étude, par exemple les arts. Il faut donc qu'il y ait eu un exercice antérieur, pour que nous possédions celles qui s'acquièrent par l'habitude, ou par le raisonnement; mais celles qui sont d'une autre sorte, ainsi que les puis-

sances passives, n'exigent pas cet exercice. Puissant, c'est ce qui peut quelque chose, dans quelque circonstance, de quelque manière, et tous les autres caractères qui entrent nécessairement dans la définition. C'est rationnellement que certains êtres peuvent produire le mouvement, et leurs puissances sont rationnelles, tandis que les autres sont privés de raison et n'ont que des puissances irrationnelles; et parmi les puissances, celles-là résident nécessairement dans un être animé, tandis que celles-ci résident et dans les êtres animés et dans les êtres inanimés. Pour les puissances de cette dernière espèce, dès que l'être passif et l'être actif sont proche l'un de l'autre, dans les conditions requises pour l'action de la puissance, alors il est nécessaire que l'un agisse, que l'autre subisse l'action; mais cela n'est pas nécessaire pour les puissances de l'autre espèce. C'est que les premières ne produisent, toutes sans exception, qu'un seul effet chacune, tandis que chacune de celles-ci produit les contraires.

La puissance, dira-t-on, produit donc simultanément les contraires. Or, cela est impossible. Il faut bien dès lors, qu'il y ait quelque autre chose qui détermine le mode, l'action ; ce sera le désir, par exemple, ou la résolution. La chose dont on désirera l'accomplissement, sera la chose qui devra s'accomplir, quand il y aura véritablement puissance, et que l'être actif sera en présence de l'être passif. Donc, aussitôt que le désir se fera sentir en lui, l'être doué d'une puissance rationnelle fera la chose qu'il a la puissance de faire, pourvu que la condition requise soit remplie. Or, la condition de son action c'est la présence de

l'objet passif, et telle manière d'être de cet objet. Dans le cas contraire il y aurait impossibilité d'agir. Nous n'avons pas besoin du reste d'ajouter qu'il faut qu'aucun obstacle extérieur n'empêche l'action de la puissance. Un être a la puissance en tant qu'il a un pouvoir d'agir, pouvoir non pas absolu, mais soumis à certaines conditions, ce qui comprend cette autre condition qu'il n'y aura pas d'obstacles extérieurs; la suppression de ces obstacles est la conséquence même de quelques-uns des caractères qui entrent dans la définition de la puissance. C'est pourquoi la puissance ne saurait produire en même temps, le voulût-on, ou le désirât-on, deux effets, ou les effets contraires. Elle n'a pas le pouvoir de les produire simultanément; elle n'est pas non plus le pouvoir de produire simultanément des effets divers. Ce qu'elle peut faire, voilà ce qu'elle fera.

VI.

Nous avons parlé de la puissance motrice; occupons-nous de l'acte[1], et déterminons ce que c'est que

[1] Περὶ ἐνεργείας. « Pour bien comprendre l'acte péripatéticien, il faut que notre esprit se dépouille de toutes ces notions habituelles sur la cause, l'effet et leur rapport. L'*acte* d'Aristote n'est pas plus l'acte moderne que la *puissance* n'est la cause telle que nous l'entendons.

l'acte, et quels sont ses modes. Cette recherche nous mettra à même de montrer que puissant ne s'entend pas seulement de ce qui à la propriété de mouvoir une autre chose, ou de recevoir d'elle le mouvement, mouvement proprement dit, ou mouvement de telle ou telle nature, mais qu'il a encore d'autres significations : nous déterminerons ces significations dans le cours de cette recherche. L'acte est, pour un objet, l'état opposé à la puissance : nous disons, par exemple, que l'Hermès est en puissance dans le bois ; que la moitié de la ligne est en puissance dans la ligne entière, parce qu'elle pourrait en être tirée. On donne aussi le nom de savant en puissance même à celui qui n'étudie pas, s'il a la faculté d'étudier. On peut conclure facilement de ces différents exemples particuliers ce que nous entendons par acte ; il ne faut point chercher à tout définir exactement, mais se contenter quelquefois d'analogies. L'acte, ce sera donc l'être qui bâtit, relativement à

L'acte moderne est déterminé, comme l'acte péripatéticien ; voilà tout ce qu'ils ont de commun. Mais l'acte moderne est un simple effet, une modification, il n'est rien par lui-même. Pure abstraction quand il est pris indépendamment de sa cause, il n'a de réalité qu'autant qu'il lui est rattaché. Et même, à vrai dire, il n'y a pas plus d'acte indépendant de sa cause que de cause isolée de son acte. Il y a une cause en acte, et voilà tout. Au contraire, l'acte péripatéticien est absolu ; il est par lui-même ; il se rattache si peu par sa nature à la puissance, qu'il n'est pur et parfait qu'autant qu'il a brisé les liens qui l'unissent à elle. Seul il possède l'énergie, la force, la vie, l'existence positive. Enfin l'acte pour Aristote, c'est l'être dans toute sa plénitude. » E. Vacherot, *Théorie des premiers principes*, etc., p. 31, 32.

celui qui a la faculté de bâtir ; l'être qui est éveillé, relativement à celui qui dort ; l'être qui voit, par rapport à celui qui a les yeux fermés, tout en ayant la faculté de voir ; l'objet tiré de la matière relativement à la matière ; ce qui est fait, par rapport à ce qui n'est point fait. Donnons le nom d'acte aux premiers termes de ces diverses relations ; les autres termes sont la puissance.

Acte ne s'entend pas toujours de la même manière, si ce n'est par analogie ; on dit : tel objet est dans tel autre ou relatif à tel autre ; on dit aussi : tel objet est en acte dans tel autre, ou relativement à tel autre. Car l'acte signifie tantôt le mouvement relativement à la puissance, tantôt l'essence relativement à une certaine matière. La puissance et l'acte, pour l'infini, le vide, et tous les êtres de ce genre, s'entendent d'une autre manière que pour la plupart des autres êtres, tels que ce qui voit, ce qui marche, ce qui est vu. Dans ces derniers cas, l'affirmation de l'existence peut être vraie soit absolument, soit dans telle circonstance donnée. Visible se dit ou de ce qui est vu réellement, ou de ce qui peut être vu. Mais la puissance, pour l'infini, n'est pas d'une nature telle que l'acte puisse jamais se réaliser, sinon par la pensée : en tant que la division se prolonge à l'infini, on dit que l'acte de la division existe en puissance ; mais il n'existe jamais séparé de la puissance[1].

[1] Aristote démontre dans la *Physique*, liv. III, 5, Bekk., p. 204 ; liv. IV, 8. *Id.*, p. 214, 15, 16, que ni l'infini, ni le vide n'existent en acte dans les êtres.



Comme toutes les actions[1] qui ont un terme ne sont pas elles-mêmes un but, mais tendent à un but : ainsi le but de l'amaigrissement est la maigreur ; ces actions, telles que l'amaigrissement, sont, il est vrai, des mouvements, mais ne sont point le but du mouvement ; on ne peut considérer ces faits comme des actes, du moins comme des actes complets, car ils ne sont pas un but, mais seulement tendent au but et à l'acte. On peut voir, on peut concevoir, penser, et avoir vu, conçu, pensé ; mais on ne peut pas apprendre et avoir appris la même chose, guérir et avoir été guéri ; on peut bien vivre et avoir bien vécu, être heureux et avoir été heureux tout à la fois : sans cela, il faudrait qu'il y eût des points d'arrêt dans la vie, comme il peut arriver pour l'amaigrissement ; mais c'est ce qui n'a jamais lieu : on vit et on a vécu. De ces différents modes appelons les uns mouvements, les autres actes[2] ; car tout mouvement est incomplet, ainsi l'amaigrissement, l'étude, la marche, la construction ; et les différents modes dont nous avons parlé sont des mouvements et des mouvements incomplets. On ne peut point faire un pas et l'avoir fait en même temps, bâtir et avoir bâti, devenir et être devenu, imprimer ou recevoir un mouvement, et l'avoir reçu. Le moteur diffère de l'être en mouvement ; mais le même être au contraire peut en même temps voir, et avoir vu, penser, et avoir pensé : ce sont ces derniers faits que j'appelle des actes, les autres ne sont que des mouve-

[1] Πράξεις.

[2] Κινήσεις, ἐνεργείας.

ments[1]. Ces exemples, ou tout autre exemple du même genre, suffisent pour montrer clairement ce que c'est que l'acte, et quelle est sa nature.

VII.

Il nous faut déterminer quand un être est ou n'est pas, en puissance, un autre être, car il n'y a pas puissance dans tous les cas. Ainsi, la terre est-elle, oui ou non, l'homme en puissance? Elle aura plutôt ce caractère quand déjà elle sera devenue sperme, et peut-être même alors ne sera-t-elle pas encore l'homme en puissance. De même tout ne peut pas être rendu à la santé par la médecine et le hasard; mais il y a des êtres qui ont cette propriété, et ce sont ceux-là qu'on appelle sains en puissance. Le passage de la puissance à l'acte pour la pensée, peut se définir : *La volonté se réalisant sans rencontrer aucun obstacle extérieur;* ici au contraire, pour l'être qui est guéri, il y aura puissance, s'il n'y a en lui-même aucun obstacle. De même la maison aussi sera en puissance, s'il n'y a rien en elle, s'il n'y a rien dans la matière qui s'oppose à ce qu'une maison soit produite. S'il n'y a rien

[1] Tout ce qui précède, depuis le commencement de l'alinéa est renfermé entre crochets dans les anciennes éditions. Voyez la note à la fin du volume.

à ajouter, à retrancher, à changer, la matière sera la maison en puissance. Il en sera de même encore pour tous les êtres qui ont en dehors d'eux-mêmes le principe de leur production, et pour ceux qui, ayant en eux ce principe, existeront par eux-mêmes si rien d'extérieur ne s'y oppose. Le sperme n'est point encore l'homme en puissance : il faut qu'il soit dans un autre être et qu'il subisse un changement. Lorsque déjà, en vertu de l'action de son propre principe, il aura ce caractère, lorsqu'il aura enfin la propriété de produire si rien d'extérieur ne s'y oppose, alors il sera l'homme en puissance ; mais il faut pour cela l'action d'un autre principe. Ainsi la terre n'est pas encore la statue en puissance ; il faut qu'elle se change en airain, pour avoir ce caractère.

L'être qui contient un autre être en puissance est celui duquel on dit non point, qu'il est *cela*[1], mais qu'il est *de cela*[2] : un coffre n'est pas bois, mais de bois ; le bois n'est pas terre, mais de terre. S'il en est ainsi, si la matière qui contient un être en puissance est celle relativement à laquelle on dit : cet être est non pas cet autre, mais de cet autre, la terre ne contiendra l'être, en puissance, que d'une manière secondaire : ainsi on ne dit point que le coffre est de terre ou qu'il est terre, mais qu'il est de bois ; car c'est le bois qui est le coffre en puissance : le bois en général est la matière du coffre en général ; tel bois est la matière de tel coffre. S'il y a quelque chose de premier, quel-

[1] Τόδε.

[2] Ἐκείνινον.

que chose qu'on ne puisse point rapporter à autre chose en disant qu'il est de cela, ce sera la matière première : si la terre est d'air, si l'air n'est pas feu mais de feu, le feu sera la matière première, le *cela*[1], la substance. C'est par là que diffèrent l'universel et le sujet ; l'un est un être réel, mais non pas l'autre : ainsi, l'homme, le corps, l'âme, sont les sujets des diverses modifications ; la modification c'est le musicien, le blanc. Lorsque la musique est une qualité de tel sujet, on ne dit pas qu'il est musique, mais musicien ; on ne dit pas que l'homme est blancheur, mais qu'il est blanc ; qu'il est marche, ou mouvement, mais qu'il est en marche ou en mouvement ; comme on dit que l'être est de cela. Les êtres qui sont dans ce cas, les êtres premiers sont des substances ; les autres ne sont que des formes, que le sujet déterminé ; le sujet premier, c'est la matière et la substance matérielle. Et c'est avec raison qu'on ne dit point, en parlant de la matière, non plus qu'en parlant des modifications, qu'elles sont de cela ; car la matière et les modifications sont également indéterminées.

Nous avons vu quand il faut dire qu'une chose en contient une autre en puissance, et quand elle ne la contient pas. . . . . . .

[1] Τόδε τι. Il ne faut pas dans ce passage expliquer rigoureusement cette expression ; il ne s'agit pas de l'essence, de la figure sensible, mais du sujet, de ce dont on dit *cela*, de ce qui ne se rapporte pas à autre chose. C'est en un mot, sauf une légère modification, le τόδε de tout à l'heure, dans son opposition avec ἐκείνινον. Si l'on entendait par τόδε τι l'être déterminé, on tomberait dans l'erreur, car Aristote dit à la fin de ce passage que la matière et les qualités sont complétement indétermi-

VIII.

Nous avons établi de combien de manières s'entend la priorité[1]; et il est évident, d'après ce que nous avons dit, que l'acte est antérieur à la puissance.) Et par puissance je n'entends pas seulement la puissance déterminée, celle qu'on définit, le principe du changement placé dans un autre être en tant qu'autre, mais en général tout principe de mouvement ou de repos. La nature[2] est dans ce cas; il y a entre elle et la puissance identité de genre, elle est un principe de mouvement, non point placé dans un autre être, mais dans le même être en tant que lui-même. Pour toutes les puissances de cette espèce, l'acte est antérieur à la puissance, et sous le rapport de la notion, et sous le rapport de l'essence; sous le rapport du temps, l'acte est quelquefois antérieur, quelquefois non. Que l'acte est antérieur sous le rapport de la notion, c'est ce qui est évident. La puissance première n'est puissante que parce qu'elle peut agir. C'est dans ce sens que j'appelle constructeur celui qui peut construire, doué de la vue celui qui peut voir, visible ce qui peut être vu. Le même raisonnement s'applique à tout le reste.

nées, ἄμφω γὰρ ἀόριστα : désignant par le mot matière ce qu'il vient de nommer τόδε τι.

[1] Liv. V, 11, t. I, p. 174 sqq.

[2] Voyez liv. V, 4, t. I, p. 155 sqq., et *Phys. auscult.*, II, 1, Bekker, p. 192, 193.

Il faut donc de toute nécessité que la notion précède; toute connaissance doit s'appuyer sur une connaissance[1].

Voici, sous le rapport du temps, comment il faut entendre l'antériorité : l'être qui agit est antérieur génériquement, mais non point quant au nombre; la matière, la semence, la faculté de voir, sont antérieures, sous le rapport du temps, à cet homme qui est actuellement en acte, au froment, au cheval, à la vision; elles sont, en puissance, l'homme, le froment, la vision, mais elles ne les sont pas en acte. Ces puissances viennent elles-mêmes d'autres êtres, lesquels sous le rapport du temps sont en acte antérieurement à elles; car il faut toujours que l'acte provienne de la puissance, par l'action d'un être qui existe en acte : ainsi, l'homme vient de l'homme, le musicien se forme sous le musicien; il y a toujours un premier moteur, et le premier moteur existe déjà en acte.

Nous avons dit, en parlant de la substance[2], que tout ce qui est produit vient de quelque chose, est produit par quelque chose; et que l'être produit est de même espèce que le moteur. Aussi est-il impossible, ce semble, d'être constructeur sans avoir jamais rien construit; joueur de flûte sans avoir joué, car c'est en jouant de la flûte qu'on apprend à en jouer. De même pour tous les autres cas. Et de là cet argument sophistique, Que celui qui ne connaît pas une science fera donc les choses qui sont l'objet de cette

[1] Voyez liv. IV, 3, t. I, p. 113 sqq.
[2] Liv. VII, 7 sqq.

science. Oui, sans doute, celui qui étudie ne possède pas encore la science. Mais de même que dans toute production il existe déjà quelque chose de produit, que dans tout mouvement il y a déjà un mouvement accompli (et nous l'avons démontré dans notre traité sur le mouvement[1]), de même aussi il faut nécessairement que celui qui étudie, possède déjà quelques éléments de la science. Il résulte de ce qui précède que, dans ce sens, l'acte est antérieur à la puissance, et sous le rapport de la production, et sous le rapport du temps.

Il est aussi antérieur sous le rapport de la substance: d'abord parce que ce qui est postérieur quant à la production est antérieur quant à la forme et à la substance : ainsi, l'homme fait est antérieur à l'enfant, l'homme est antérieur au sperme, car l'un a déjà la forme, l'autre ne l'a point; ensuite parce que tout ce qui se produit tend à un principe et à un but, car la cause finale est un principe, et la production a pour but ce principe. L'acte aussi est un but; et la puissance est en vue de ce but. En effet, les animaux ne voient pas pour avoir la vue, mais ils ont la vue pour voir; de même on possède l'art de bâtir pour bâtir, la science spéculative pour s'élever à la spéculation; mais on ne s'élève pas à la spéculation pour posséder la science, sinon lorsqu'on apprend : encore dans ce dernier cas n'y a-t-il réellement pas spéculation; il

[1] Ἐν τοῖς περὶ κινήσεως. Aristote désigne par cette expression la Physique, et plus spécialement le livre VI, 5, de ce traité, Bekker, p. 235, où il examine cette question, à propos de la théorie générale du mouvement.

n'y a qu'un exercice ; la spéculation pure n'a pas pour objet la satisfaction de nos besoins[1]. De même aussi la matière proprement dite est une puissance, parce qu'elle est susceptible de recevoir une forme ; lorsqu'elle est en acte, alors elle possède la forme. De même enfin pour les autres cas ; de même pour les choses dont le but est un mouvement. Il en est de la nature comme des maîtres, lesquels pensent avoir atteint le but, lorsqu'ils ont montré leurs élèves à l'œuvre. Et en effet, s'il n'en était pas ainsi, on pourrait comparer leurs élèves à l'Hermès de Pason ; on ne reconnaîtrait point s'ils ont ou non la science, pas plus qu'on ne pouvait reconnaître si l'Hermès était en dedans ou en dehors de la pierre[2]. L'œuvre, c'est le but, et l'action, c'est l'œuvre. Voilà pourquoi le mot action s'applique à l'œuvre, et pourquoi l'action est un acheminement à l'acte.

Ajoutons que la fin de certaines choses est simplement l'exercice : la fin de la vue, c'est la vision, et la vue ne produit absolument rien autre chose que la vision ; dans d'autres cas au contraire autre chose est

[1] Nous avons suivi, pour l'interprétation de cette phrase, fort obscure dans l'original, les indications de St. Thomas fol. 121, b : « Scilicet scientiam speculativam, ut speculentur. Non autem speculantur ut habeant theoreticam, nisi addiscentes (Arist. οἱ μελετῶντες), qui meditantur ea quæ sunt scientiæ speculativæ, ut acquirant eam. Et hi non perfecte speculantur, sed quodam modo, et imperfecte, ut supra dictum est (voyez liv. I, 2, t. I, p. 7 sqq.): quia speculari non est propter aliquam indigentiam, sed scientia jam habita uti. Discentium autem speculatio est, quia indigent acquirere scientiam. »

[2] Voyez la note à la fin du volume.

produit : ainsi de l'art de bâtir dérive non-seulement la construction mais la maison. Toutefois il n'y a réellement pas de fin dans le premier cas; c'est surtout dans le second que la puissance a une fin. Car la construction existe dans ce qui est construit; elle naît, elle existe en même temps que la maison. D'après cela, dans tous les cas où, indépendamment de l'exercice pur et simple, il y a quelque chose de produit, l'action est dans l'objet même qui est produit; la construction, par exemple, dans ce qui est construit, le tissage dans ce qui est tissu. De même pour tout le reste; et en général dans ce cas le mouvement est dans l'objet même qui est en mouvement. Mais toutes les fois qu'en dehors de l'acte il n'y a rien autre chose de produit, l'acte existe dans le sujet même : la vision, par exemple, est dans l'être qui voit; la théorie, dans celui qui fait la théorie; la vie, dans l'âme[1]; et par suite, le bonheur même est un acte de l'âme, car le bonheur aussi est une sorte de vie[2].

Il est donc évident que l'essence et la forme sont des actes; d'où il suit évidemment aussi que l'acte, sous le rapport de la substance, est antérieur à la puissance. Par la même raison, l'acte est antérieur sous le rapport du temps; et l'on remonte, comme nous l'avons dit, d'acte en acte, jusqu'à ce qu'on arrive à l'acte du moteur premier et éternel.

Du reste, on peut rendre plus manifeste encore la

[1] Voyez le *De Anima*, passim, et particulièrement au liv. I, 1-4. Bekker, p. 402; liv. II, 1, Bekk., p. 412.

[2] Voyez *Ethic. Nicomach.*, I, 1, Bekker, p. 1094-95.

vérité de notre proposition. Les êtres éternels sont antérieurs quant à la substance aux êtres périssables; et rien de ce qui est en puissance n'est éternel. On peut l'établir ainsi : Toute puissance suppose en même temps les contraires; ce qui n'a pas la puissance d'exister n'existera nécessairement jamais; mais tout ce qui est en puissance peut fort bien ne point passer à l'acte : ce qui a la puissance d'être peut donc être ou n'être pas; la même chose a alors la puissance d'être et de ne pas être. Mais il peut se faire que ce qui a la puissance de ne pas être ne soit pas. Or, ce qui peut ne pas être est périssable, périssable absolument, ou bien périssable sous le point de vue où il peut ne pas être, quant au lieu, à la quantité, à la qualité; périssable absolument signifie périssable quant à l'essence. Rien donc de ce qui est périssable absolument n'est absolument en puissance; mais il peut être en puissance sous certains points de vue; ainsi, quant à la qualité, quant au lieu. Tout ce qui est impérissable est en acte; il en est de même des principes nécessaires[1]. Car ce sont des principes premiers; s'ils n'étaient pas, rien ne serait. De même pour le mouvement, s'il y a quelque mouvement éternel. Et s'il y a quelque objet qui soit dans un mouvement éternel, il

[1] Aristote dans le *De Interpretatione*, chap. 13, Bekker, p. 23 : « Le nécessaire et le non-nécessaire sont, d'après toute probabilité, la « source de tout ce qui est et de tout ce qui n'est pas : on ne doit con- « sidérer les autres choses que comme des conséquences de ces princi- « pes. Il suit de là que ce qui est nécessaire, est en acte; et enfin, ce « qui est éternel ayant la priorité, que l'acte est antérieur à la puis- « sance, etc. »

ne se meut pas en puissance, à moins qu'on n'entende par là la puissance de passer d'un lieu dans un autre. Rien n'empêche que cet objet, soumis à un mouvement éternel, ne soit éternel. C'est pour cela que le soleil, les astres, le ciel tout entier, sont toujours en acte; et il n'y a pas à craindre qu'ils s'arrêtent jamais, comme le craignent les Physiciens[1]: ils ne se lassent point dans leur marche, car leur mouvement n'est point comme celui des êtres périssables, l'action d'une puissance qui admet les contraires. Ce qui fait que la continuité du mouvement est fatigante pour ces derniers, c'est que la substance des êtres périssables, c'est la matière, et que la matière existe seulement en puissance, et non en acte. Toutefois certains êtres soumis au changement sont eux-mêmes sous ce rapport une image des êtres impérissables; tels sont le feu, la terre. En effet, il sont toujours en acte, car ils ont le mouvement par eux-mêmes et en eux.

Les autres puissances que nous avons déterminées, admettent toutes les contraires : ce qui a la puissance de produire un mouvement de telle nature, peut aussi ne le pas produire (je parle ici des puissances rationnelles). Quant aux puissances irrationnelles, elles admettent aussi les contraires, en tant qu'elles peuvent être ou ne pas être. Si donc il y avait des natures, des substances du genre de celles dont parlent les partisans de la doctrine des idées, un être quelconque serait bien plus savant que la science en

[1] Empédocle, notamment, et ses sectateurs, suivant Alexandre et Philopon.

soi, un objet en mouvement serait bien plus en mouvement que le mouvement en soi; car l'un serait l'acte, et l'autre est seulement la puissance. Il est donc évident que l'acte est antérieur à la puissance, et à tout principe de changement.

IX.

Il est évident, d'après cela, que l'actualité du bien est préférable à la puissance du bien, et qu'elle est plus digne de nos respects. Chez tous les êtres dont on dit qu'ils peuvent, le même être peut les contraires. Celui dont on dit, par exemple : *il peut être en bonne santé*, celui-là même peut être malade, et cela, en même temps qu'il peut être en bonne santé. La même puissance produit la santé et la maladie; la même le repos et le mouvement; c'est la même puissance qui construit la maison et qui la détruit, et c'est en vertu de la même puissance que la maison est construite et qu'elle est détruite. C'est donc simultanément que le pouvoir des contraires réside dans les êtres; mais il est impossible que les contraires existent simultanément, impossible qu'il y ait simultanéité dans les actes divers, qu'il y ait à la fois, par exemple, santé et maladie[1]. Donc le bien en acte est nécessairement l'un des deux contraires. Or, ou la puissance

[1] Liv. IV, 3 sqq., t. I, p. 114 sqq.

est également l'un et l'autre des contraires, ou elle n'est ni l'un ni l'autre. Donc l'actualité du bien est meilleure que la puissance du bien.

Quant au mal, sa fin et son actualité sont nécessairement pires que sa puissance. Lorsqu'il n'y a que pouvoir, le même être est à la fois les deux contraires. Le mal, on le voit, n'a pas une existence indépendante des choses; car le mal est, de sa nature, inférieur même à la puissance. Il n'y a donc dans les principes, dans les êtres éternels, ni mal, ni péché, ni destruction; car la destruction compte, elle aussi, au nombre des maux.

C'est en réduisant à l'acte les figures géométriques que nous découvrons leurs propriétés; car c'est par une décomposition que nous trouvons les propriétés de ces figures. Si elles étaient, de leur nature, décomposées, leurs propriétés seraient évidentes; mais c'est en puissance que les propriétés existent avant la décomposition. Pourquoi la somme des trois angles d'un triangle est-elle égale à deux angles droits? Parce que la somme des angles formés autour d'un même point, sur une même ligne, est égale à deux angles droits. Si l'on formait l'angle extérieur, en prolongeant l'un des côtés du triangle, la démonstration serait immédiatement évidente. Pourquoi l'angle inscrit dans le demi-cercle est-il invariablement un angle droit? C'est parce qu'il y a égalité en ces trois lignes, savoir : les deux moitiés de la base, et la droite menée du centre du cercle au sommet de l'angle opposé à la base : cette égalité, si nous connaissons la démonstration, nous fait reconnaître la propriété de l'angle

inscrit. Il est donc clair que c'est par la réduction à l'acte qu'on découvre ce qu'il y a dans la puissance; et la cause en est que l'actualité c'est la conception même. Donc c'est de l'acte que se déduit la puissance; donc aussi c'est par l'acte qu'on connaît. Quant à l'actualité numérique, elle est postérieure à la puissance, dans l'ordre de production.

X.

L'être et le non-être se prennent sous diverses acceptions. Il y a l'être selon les diverses formes des catégories; puis l'être en puissance ou l'être en acte des catégories; il y a les contraires de ces êtres. Mais l'être proprement dit, c'est surtout le vrai, le non-être c'est le faux[1]. La réunion ou la séparation, voilà ce qui constitue la vérité ou la fausseté des choses. Celui-là par conséquent est dans le vrai, qui pense que ce qui réellement est séparé, est séparé, que ce qui réellement est réuni, est réuni. Mais celui-là est dans le faux, qui pense le contraire de ce que dans telle circonstance sont ou ne sont pas les choses. Par conséquent tout ce qu'on dit est ou vrai, ou faux, car il faut qu'on réfléchisse à ce qu'on dit. Ce n'est pas parce que nous pensons que tu es blanc, que tu es blanc en effet; c'est

[1] Voyez liv. V, 29, t. I, p. 203 sqq.

parce que en effet tu es blanc, qu'en disant que tu l'es nous disons la vérité[a].

Il est des choses qui sont éternellement réunies, et leur séparation est impossible; d'autres sont éternellement séparées, et il est impossible de les réunir; d'autres enfin admettent les états contraires. Alors, être, c'est être réuni, c'est être un; n'être pas, c'est être séparé, être plusieurs. Quand il s'agit des choses qui admettent les états contraires, la même pensée, la même proposition, devient successivement fausse et vraie, et l'on peut être tantôt dans le vrai, tantôt dans le faux. Mais quand il s'agit des choses qui ne sauraient être autrement qu'elles ne sont, il n'y a plus tantôt vérité, tantôt fausseté : ces choses sont éternellement vraies ou fausses.

Mais qu'est-ce que l'être ou le non-être, qu'est-ce que le vrai ou le faux dans les choses qui ne sont pas composées? Là, sans nul doute, l'être ce n'est pas la composition; ce n'est pas lorsqu'elles sont composées, que les choses sont, lorsqu'elles ne sont pas composées qu'elles ne sont pas; comme le bois est blanc, comme le rapport de la diagonale au côté du carré est incommensurable. Le vrai et le faux sont-ils donc dans ces choses ce qu'ils sont dans les autres? ou bien plutôt la vérité, et l'être ainsi que la vérité, ne sont-ils pas ici différents de ce qu'ils sont ailleurs? Or, voici ce que c'est que le vrai, et voici ce que c'est que le faux

[a] Aristote montre nettement dans le *De Interpretatione*, chap. 9, Bekk., p. 18, 19, que ce ne sont point les propositions énoncées par nous qui constituent la vérité ou la fausseté des choses.

dans ces objets. Le vrai, c'est percevoir[1], et dire ce qu'on perçoit; et dire, ce n'est pas la même chose qu'affirmer. Ignorer c'est ne pas percevoir; car on ne peut être dans le faux qu'accidentellement quand il s'agit des essences. De même pour les substances simples, car il est impossible d'être dans le faux à leur égard. Toutes, elles existent en acte, non en puissance, sinon elles naîtraient et périraient; or, il n'y a pour l'être en soi ni production, ni destruction : sans cela il procéderait d'un autre être. Donc il ne peut y avoir d'erreur au sujet des êtres qui ont une existence déterminée, qui existent en acte; seulement il y a ou il n'y a pas pensée de ces êtres. Toutefois, on examine quels sont leurs caractères, s'ils sont ou ne sont pas tels ou tels.

L'être considéré comme le vrai et le non-être comme le faux, s'entendent donc, sous un point de vue, le vrai quand il y a réunion, le faux quand il n'y a pas réunion. Sous un autre point de vue, l'être c'est l'existence déterminée, et l'existence indéterminée c'est le non-être. Dans ce cas, la vérité, c'est la pensée qu'on a de ces êtres; et il n'y a alors ni fausseté, ni erreur; il n'y a que l'ignorance, ignorance qui ne ressemble pas à l'état de l'aveugle; car l'état de l'aveugle, ce serait n'avoir absolument pas la faculté de concevoir.

Il est évident en outre, si l'on admet des êtres immobiles, que les êtres immobiles ne peuvent dans aucun temps être des sujets d'erreur. Si le triangle n'est

[1] Θίγειν. Hengstenberg : *es ergreift*, mot à mot *on saisit*.

pas sujet au changement, on ne saurait penser, tantôt que la somme de ses angles vaut, tantôt qu'elle ne vaut pas deux angles droits; sinon, il serait sujet au changement. Mais on peut penser que tel être est immobile, que tel autre ne l'est pas. Ainsi on peut penser qu'il n'y a aucun nombre pair qui soit premier, ou bien que parmi les nombres pairs les uns sont premiers, les autres non. Mais s'agit-il des êtres qui sont uns numériquement, cela même n'est plus possible. On ne peut plus penser que dans certains cas il y a unité, tandis qu'il n'y aurait pas unité dans les autres cas : dès lors on sera dans le vrai ou dans le faux, parce qu'il y a toujours unité.

FIN DU LIVRE NEUVIÈME.

LA

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

LIVRE DIXIÈME.

(I)

SOMMAIRE DU LIVRE DIXIÈME.

I. De l'unité, et de son essence. — II. L'unité est dans chaque genre une nature particulière; l'unité ne constitue par elle-même la nature d'aucun être. — III. Des divers modes d'opposition entre l'unité et la multitude. Hétérogénéité; différence. — IV. De la contrariété. V. Opposition de l'égal avec le grand et le petit. — VI. Difficulté relative à l'opposition de l'unité et de la multitude. — VII. Il faut que les intermédiaires entre les contraires soient de même nature que les contraires. — VIII. Les êtres différents d'espèce appartiennent au même genre. — IX. En quoi consiste la différence d'espèce; raison pour laquelle il y a des êtres qui diffèrent, et d'autres qui ne diffèrent pas d'espèce. — X. Différence du périssable et de l'impérissable.

I.

Nous avons dit précédemment, dans le livre des différentes acceptions[1], que l'unité s'entend de plu-

[1] Voyez liv. V, 6, t. 1, p. 160 sqq. Nous avons ici une preuve positive, irréfragable, que le cinquième livre faisait réellement partie

sieurs manières. Mais ces modes nombreux peuvent se réduire en somme à quatre modes principaux qui embrassent tout ce qui est un primitivement et en soi, et non accidentellement. Il y a d'abord la continuité, continuité pure et simple, ou bien et surtout continuité naturelle, et qui n'est pas seulement le résultat d'un contact ou d'un lien. Et parmi les êtres continus, ceux-là ont plus d'unité, et une unité antérieure, dont le mouvement est plus indivisible et plus simple. Il y a aussi unité, et plus encore, dans l'ensemble, dans ce qui a une figure et une forme; surtout si l'ensemble est un produit naturel, et non pas, comme dans les choses qui sont unies par la colle, par un clou, par un lien, le résultat de la violence : un tel ensemble porte en lui la cause de sa continuité; et cette cause c'est que son mouvement est un, indivisible dans l'espace et dans le temps. Il est donc évident que s'il y a quelque chose qui ait, par sa nature, le premier principe du mouvement premier, et par mouvement premier j'entends le mouvement circulaire [1], cette chose est l'unité primitive de grandeur. L'unité dont nous parlons est donc ou bien la continuité, ou

de la Métaphysique. Aristote désigne nominativement ce livre : Ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς, et ne se contente pas de la simple expression, *nous avons dit*, εἴρηται, comme il fait d'ordinaire; expression qui pourrait à la rigueur s'appliquer à un traité différent de la Métaphysique. Il est plus explicite, il précise davantage : *nous avons dit précédemment*, εἴρηται πρότερον. Comment Aristote aurait-il pu se servir du mot *précédemment*, si le cinquième livre était, ainsi qu'on l'a prétendu, un traité séparé de la Métaphysique?

[1] Φορᾶς κυκλοφορίαν.

bien l'ensemble. Mais l'unité se dit encore de ce dont la notion est une, ce qui a lieu quand il y a l'unité de pensée, qui est la pensée indivisible. Or, la pensée indivisible, c'est la pensée de ce qui est indivisible soit sous le rapport de la forme, soit sous le rapport du nombre. L'être particulier est indivisible numériquement; l'indivisible sous le rapport de la forme, c'est ce qui est indivisible sous le rapport de la connaissance et de la science. L'unité primitive est, par conséquent, celle qui est la cause de l'unité des substances.

Voici donc les quatre modes de l'unité : continuité naturelle [1], ensemble [2], individu [3], universel [4]. Et ce qui constitue l'unité dans tous les cas, c'est l'indivisibilité du mouvement pour certains êtres, et pour les autres, l'indivisibilité de la pensée ou de la notion.

Remarquons qu'il ne faut pas confondre tout ce qui a la dénomination d'unité, avec l'essence même et la notion de l'unité. L'unité a toutes les acceptions que nous venons de dire, et tout être est un, qui porte en lui un de ces caractères de l'unité. Mais l'unité essentielle peut exister tantôt dans quelques-unes des choses que nous venons d'indiquer, tantôt dans d'autres choses qui se rapportent plus encore à l'unité proprement dite; les premières ne sont des unités qu'en puissance.

[1] Τὸ συνεχὲς φύσει.

[2] Τὸ ὅλον.

[3] Τὸ καθ' ἕκαστον.

[4] Τὸ καθ' ὅλου.

Quand il s'agit de l'élément et de la cause, il faut établir des distinctions dans les objets, et donner la définition du nom. En effet, le feu, l'infini peut-être, si l'infini existe en soi, et toutes les choses analogues sont des éléments sous un point de vue, et sous un autre n'en sont pas. Feu et élément ne sont pas identiques l'un à l'autre dans l'essence, mais le feu est un élément parce qu'il est un certain objet, une certaine nature. Pour le mot élément, il désigne le cas où une chose est la matière primitive qui constitue autre chose. Cette distinction s'applique aussi à la cause, à l'unité, à tous les principes analogues. Ainsi l'essence de l'unité, c'est, d'une part, l'indivisibilité, c'est-à-dire l'existence déterminée, inséparable soit dans l'espace, soit sous le rapport de la forme, soit par la pensée, soit dans l'ensemble et dans la définition, tandis que d'une autre part l'unité est surtout la mesure première de chaque genre d'objets, et par excellence la mesure première de la quantité. C'est de cette mesure que procèdent les autres mesures; car la mesure de la quantité, c'est ce qui fait connaître la quantité, et la quantité en tant que quantité se connaît ou par l'unité ou par le nombre. Or, tout nombre est connu au moyen de l'unité. Ce qui fait connaître toute quantité en tant que quantité, c'est par conséquent l'unité, et la mesure primitive par laquelle on connaît, est l'unité même; d'où il suit que l'unité est le principe du nombre en tant que nombre.

C'est par analogie avec cette mesure que dans le reste on appelle mesure une chose première au moyen

de laquelle on connaît, et que la mesure des divers genres d'être est une unité, unité de longueur, de largeur, de profondeur, de pesanteur, de vitesse. C'est que la pesanteur, la vitesse, se trouvent à la fois dans les contraires, car l'une et l'autre sont doubles : il y a, par exemple, la pesanteur de ce qui a un poids quelconque, et la pesanteur de ce qui a un poids considérable ; il y a la vitesse de ce qui a un mouvement quelconque, et la vitesse de ce qui a un mouvement précipité. En un mot, ce qui est lent a sa vitesse, ce qui est léger a sa pesanteur. Dans tous les cas dont il s'agit maintenant, la mesure, le principe, est quelque chose d'un et d'indivisible. Pour la mesure des lignes, on va jusqu'à considérer le pied comme une ligne indivisible, à cause de cette nécessité de trouver dans tous les cas une mesure une et indivisible. Or cette mesure, c'est ce qui est simple, soit sous le rapport de la qualité, soit sous celui de la quantité. Une chose à laquelle on ne peut rien retrancher, ni rien ajouter, voilà la mesure exacte. Celle du nombre est donc la plus exacte des mesures : on définit en effet la monade, *indivisible dans tous les sens*. Les autres mesures ne sont que des imitations de la monade. Si l'on ajoutait, si l'on retranchait quelque chose au stade, au talent, et en général à une grande mesure, cette addition ou ce retranchement se ferait moins sentir que si l'on opérait sur une quantité plus petite. Une chose première à laquelle on ne peut rien retrancher qui soit appréciable aux sens, tel est le caractère général de la mesure, et pour les liquides et pour les solides, et pour la pesanteur et pour la grandeur ; et

l'on pense connaître la quantité, quand on connaît par cette mesure.

La mesure du mouvement, c'est le mouvement simple, le mouvement le plus rapide, car ce mouvement a une courte durée. Dans l'Astronomie, il y a une unité de ce genre, qui sert de principe et de mesure : on admet que le mouvement du ciel, auquel on rapporte tous les autres, est un mouvement uniforme, et le plus rapide des mouvements. L'unité dans la musique est le demi-ton, parce que c'est le plus court des sons perceptibles; dans la syllabe c'est la lettre. Et l'unité dans ces cas divers, n'est pas simplement l'unité générique, c'est l'unité au sens où nous venons de l'entendre. Cependant la mesure n'est pas toujours un objet numériquement un ; il y a quelquefois pluralité. Ainsi, le demi-ton est deux choses : il y a le demi-ton qui n'est pas perçu par l'ouïe, mais qui est la notion même du demi-ton ; il y a plusieurs lettres pour mesurer les syllabes ; enfin la diagonale a deux mesures[1], et, comme elle, le côté et toutes les grandeurs.

L'unité est donc la mesure de toutes choses, parce que c'est en divisant la substance sous le rapport de la quantité ou sous le rapport de la forme, que nous connaissons ce qui constitue la substance. Et l'unité est indivisible, par la raison que l'élément premier de chaque être est indivisible. Cependant les unités ne

[1] La mesure sensible, le doigt, la coudée, le pied, ou toute autre unité de ce genre, et la mesure intelligible. Voyez la note à la fin du volume.

sont pas toutes indivisibles de la même manière : voyez le pied et la monade. Il y a des unités absolument indivisibles ; d'autres admettent, comme nous l'avons dit déjà, une division en parties indivisibles pour le sens, car probablement tout continu peut se diviser. Du reste, la mesure d'un objet est toujours du genre de cet objet. En général, c'est la grandeur qui mesure la grandeur ; et en particulier on mesure la longueur par la longueur, la largeur par la largeur, le son par le son, la pesanteur par la pesanteur, les monades par la monade. C'est ainsi qu'il faut exprimer ce dernier terme, et non pas dire que le nombre est la mesure des nombres ; ce qu'on devrait dire en apparence, puisque la mesure est du même genre que l'objet. Mais parler ainsi, ce ne serait pas dire ce que nous avons dit ; ce serait dire : La mesure des monades ce sont les monades, et non pas c'est la monade ; le nombre est une multitude de monades.

Nous donnons aussi à la science et à la sensation le nom de mesure des choses, par la même raison qu'à l'unité : elles nous donnent la connaissance des objets. En réalité, elles ont plutôt une mesure[1], qu'elles ne servent de mesure elles-mêmes ; mais nous sommes, relativement à la science, comme dans le cas où quelqu'un nous mesure : nous connaissons quelle est notre taille, parce qu'il a appliqué tant de fois la coudée sur nous[2].

[1] Aristote veut parler des limites imposées à la science et à la connaissance sensible par la nature même des choses. Voyez plus bas, à la fin du chap. VI.

[2] « Si j'étais mesuré par quelqu'un, et que je connusse que j'ai deux « coudées parce qu'on aurait appliqué deux fois la coudée sur ma per-

Protagoras prétend que l'homme est la mesure de toutes choses[1]. Par là, sans doute, il entend l'homme qui sait, ou l'homme qui sent ; c'est-à-dire l'homme qui a la science, et l'homme qui a la connaissance sensible. Or, nous admettons que ce sont là des mesures des objets. Il n'y a donc rien de si merveilleux[2] dans l'opinion de Protagoras ; mais toutefois sa proposition n'est pas dénuée de sens.

Nous avons montré que l'unité (en donnant à ce mot sa signification propre), est la mesure par excellence, qu'elle est avant tout la mesure de la quantité, qu'elle est ensuite celle de la qualité. L'indivisible sous le rapport de la quantité, l'indivisible sous le rapport de la qualité, voilà dans l'un et l'autre cas ce qui constitue l'unité. L'unité est, par conséquent, indivisible, ou absolument indivisible, ou en tant qu'unité.

II.

Il faut se demander quelle est l'essence, quelle est

« sonne, je pourrais dire que je me suis mesuré, parce que je sais « quelle est ma taille : mais en réalité j'aurais été mesuré. C'est ainsi « que nous disons que la science sert de mesure, parce qu'elle nous fait « connaître les choses ; mais, en réalité, elle est mesurée par les cho- « ses. » Alexandre, *Schol.*, p. 787 ; Sepulv., p. 251.

[1] Voyez liv. IV, 5, t. I, p. 126 sqq.

[2] Οὐθὲν περιττόν.

la nature des êtres, avons-nous dit en traitant des difficultés à résoudre [1]. Qu'est-ce donc que l'unité, et quelle idée doit-on s'en faire? Considérerons-nous l'unité comme une substance, opinion que professèrent les Pythagoriciens jadis, et depuis eux Platon? Ou bien n'y a-t-il pas plutôt quelque nature qui est la substance de l'unité? Faut-il ramener l'unité à un terme plus connu, et adopter de préférence la méthode des Physiciens, lesquels prétendent, l'un que l'unité c'est l'Amitié, celui-ci que c'est l'air, celui-là l'infini?

S'il n'est pas possible que rien de qui est universel soit substance, comme nous l'avons dit en traitant de la substance et de l'être [2]; si l'universel n'a même pas une existence substantielle, une et déterminée, en dehors de la multiplicité des choses, car l'universel est commun à tous les êtres; si enfin il n'est qu'un attribut, évidemment l'unité, elle non plus, n'est pas une substance, car l'être et l'unité sont, par excellence, l'attribut universel. Ainsi donc, d'un côté les universaux ne sont pas des natures et des substances indépendantes des êtres particuliers; et de l'autre, l'unité, pas plus que l'être, et par les mêmes raisons, ne peut être ni un genre, ni la substance universelle des choses. D'ailleurs, l'unité doit se dire également de tous les êtres.

L'être et l'unité se prennent sous autant d'acceptions l'un que l'autre. Si donc il y a pour les qualités,

[1] Ἐν τοῖς διαπορήμασι. C'est notre livre IV qu'Aristote désigne par cette expression.

[2] Liv. VII, 13, t. II, p.

ainsi que pour les quantités, une unité, une nature particulière, il faut bien, évidemment, qu'on se pose cette question en général : Qu'est-ce que l'unité? comme on se demande : Qu'est-ce que l'être? Il ne suffit pas de dire que l'unité, c'est la nature de l'unité. Dans les couleurs, l'unité est une couleur; c'est le blanc, par exemple. Toutes les couleurs semblent venir du blanc et du noir; mais le noir n'est que la privation du blanc, comme les ténèbres sont la privation de la lumière, car les ténèbres ne sont réellement qu'une privation de lumière. Admettons que les êtres soient des couleurs; alors les êtres seraient un nombre, mais quelle espèce de nombre? Évidemment un nombre de couleurs; et l'unité proprement dite serait une unité particulière, par exemple, le blanc. Si les êtres étaient des accords, les êtres seraient un nombre, un nombre de demi-tons; mais la substance des accords ne serait pas un nombre seulement; et l'unité aurait pour substance, non pas l'unité pure et simple, mais le demi-ton. De même encore si les êtres étaient les éléments des syllabes, ils seraient un nombre, et l'unité serait l'élément voyelle; enfin ils seraient un nombre de figures, et l'unité serait le triangle, si les êtres étaient des figures rectilignes. Le même raisonnement s'applique à tous les autres genres.

Ainsi, dans les modifications, dans les qualités, dans les quantités, dans le mouvement, il y a toujours des nombres et une unité : le nombre est un nombre de choses particulières, et l'unité est un objet particulier, mais n'est pas elle-même la substance de cet ob-

jet. Les essences sont nécessairement dans le même cas ; car cette observation s'applique également à tous les êtres. On voit alors que l'unité est dans chaque genre une nature particulière, et que l'unité n'est elle-même la nature de quoi que ce soit ; et de même que dans les couleurs l'unité qu'il faut chercher est une couleur, de même l'unité qu'il faut chercher dans les essences, c'est une essence.

Ce qui prouve d'ailleurs que l'unité signifie, sous un point de vue, la même chose que l'être, c'est qu'elle accompagne comme l'être, toutes les catégories, et, comme lui, ne réside en particulier dans aucune d'elles, ni dans l'essence, ni dans la qualité, pour citer des exemples ; c'est qu'ensuite il n'y a rien de plus dans l'expression quand on dit : *un homme*, que quand on dit : *homme* ; de la même manière que l'être ne signifie pas autre chose que substance, ou qualité, ou quantité : c'est qu'enfin l'unité, dans son essence, c'est l'individualité même[1].

III.

L'unité et la pluralité sont opposées de plusieurs manières : dans un sens l'unité est opposée à la pluralité comme l'indivisible l'est au divisible. Car ce qui

[1] Τὸ ἑκάστῳ εἶναι.

est divisé ou divisible s'appelle pluralité ; ce qui n'est ni divisible ni divisé est appelé unité. Opposé se prenant dans quatre sens différents[1], dont l'un est l'opposition par privation, il y aura entre l'unité et la pluralité, opposition par contrariété et non point par contradiction ou par relation. L'unité s'exprime, se définit au moyen de son contraire, l'indivisible au moyen du divisible, parce que la pluralité tombe plutôt sous les sens que l'unité, le divisible plutôt que l'indivisible ; de sorte que sous le rapport de la notion sensible la pluralité est antérieure à l'indivisible. Les modes de l'unité, comme nous l'avons dit à propos des diverses espèces d'opposition, sont l'identité, la similitude, l'égalité; ceux de la pluralité sont l'hétérogénéité, la dissimilitude, l'inégalité[2]. L'identité a différents sens. Il y a d'abord l'identité numérique qu'on exprime quelquefois par ces mots : C'est un seul et même être ; et cela a lieu quand il y a unité sous le rapport de la notion et du nombre : par exemple, tu es identique à toi-même sous le rapport de la forme et de la matière. Identique se dit aussi quand il y a unité de notion pour la substance première : ainsi, des lignes droites égales sont identiques. On appelle encore identiques des quadrilatères égaux et qui ont leurs angles égaux, quoiqu'il y ait pluralité d'objets : dans ce cas, l'unité consiste dans l'égalité.

Les êtres sont semblables[3], lorsque n'étant point

[1] Voyez liv. V, 10, t. I, p. 172 sq. et Catégories, 9, Bekk., p. 11.
[2] Liv. V, 9, t. I, p. 170 sqq.
[3] Liv. V, 9. *id.*

absolument identiques, mais différant sous le rapport de la substance et du sujet, ils sont identiques quant à la forme : un quadrilatère plus grand est semblable à un quadrilatère plus petit ; des lignes droites inégales sont semblables ; elles sont semblables, mais non pas absolument identiques. On nomme encore semblables, les choses qui, ayant la même essence, mais étant susceptibles de plus et de moins, n'ont cependant ni plus ni moins ; ou bien encore celles dont les qualités sont, spécifiquement, unes et identiques : c'est dans ce sens qu'on dit que ce qui est très blanc ressemble à ce qui l'est moins, parce qu'il y a alors unité d'espèce. On appelle enfin semblables, les objets qui présentent plus d'analogie que de différences, soit absolument, soit simplement en apparence : ainsi, l'étain ressemble plutôt à l'argent qu'à l'or ; l'or ressemble au feu par sa couleur fauve et rougeâtre.

Il est évident, d'après cela, que différent et dissemblable ont aussi plusieurs sens. La différence est opposée à l'identité ; de sorte que, tout relativement à tout est ou identique ou différent. Il y a encore différence, s'il n'y a pas unité de matière et de forme : tu diffères de ton voisin. Il y a une troisième espèce de différence, la différence dans les êtres mathématiques.

Ainsi, tout relativement à tout est différent ou identique, pourvu cependant qu'il y ait unité ou être. Il n'y a point de négation absolue de l'identité ; on emploie, il est vrai, l'expression *non-identique* ; mais ce n'est jamais en parlant de ce qui n'existe pas ; c'est toujours lorsqu'il s'agit d'êtres réels. Car on dit égale-

ment un et non-un de ce qui peut être par sa nature être et un. Telle est l'opposition de l'hétérogénéité et de l'identité.

L'hétérogénéité et la différence ne sont point la même chose : pour deux êtres qui sont hétérogènes entre eux, l'hétérogénéité ne porte pas sur quelque caractère commun ; car tout ce qui est, est ou hétérogène ou identique. Mais ce qui diffère de quelque chose, en differe par quelque point ; de sorte, qu'il faut nécessairement que ce dans quoi ils diffèrent soit identique. Ce quelque chose identique, c'est le genre, ou l'espèce ; car tout ce qui diffère, diffère de genre ou d'espèce : de genre, s'il n'y a pas matière commune et production réciproque ; comme sont les objets qui appartiennent à des catégories différentes. Les choses qui diffèrent d'espèce sont celles qui sont du même genre. Le genre, c'est ce par quoi sont identiques deux choses qui diffèrent quant à l'essence. Les contraires sont différents entre eux, et la contrariété est une sorte de différence. L'induction prouve l'exactitude de ce principe que nous avions avancé. Dans tous les contraires, il y a, en effet, ce me semble, différence, et non pas seulement hétérogénéité. Il en est qui diffèrent de genre ; mais d'autres sont compris dans la même série de l'attribution[1] ; de sorte qu'ils sont

[1] Ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ τῆς κατηγορίας. Les catégories se divisent en deux séries, συστοιχίαι, la série positive et la négative. Les contraires peuvent appartenir l'un et l'autre, dans les catégories où ils se trouvent, soit à la série positive, soit à la série négative. Un homme d'une haute taille et un nain sont le contraire l'un de l'autre : mais ils

identiques sous le rapport du genre et de l'espèce. Nous avons déterminé ailleurs quelles choses sont identiques, et quelles choses ne le sont pas[1].

IV.

Il est possible que les choses qui diffèrent entre elles diffèrent plus ou moins; il y a donc une différence extrême, et c'est là ce que j'appelle contrariété. On peut établir par l'induction que la contrariété est la différence extrême : en effet, pour les choses qui diffèrent de genre, il n'y a point passage de l'une à l'autre, il y a entre elles la plus grande distance possible, et il n'y a pas entre elles de combinaison possible[2]; tandis que pour les choses qui diffèrent d'espèce, il y a production des contraires par les contraires considérés comme extrêmes. Or, la distance extrême, c'est la distance la plus grande; de sorte que la distance des contraires est la plus grande distance possible. D'ailleurs ce qu'il y a de plus grand dans chaque genre est ce qu'il y a de plus parfait; car le plus grand c'est ce qui n'est pas susceptible d'augmentation, et le parfait, ce au-delà on ne saurait

sont dans *la même série de l'attribution*; ils sont identiques sous le rapport du genre et de l'espèce.

[1] Voyez liv. V, 9, t. I, p. 170 sqq.

[2] Aristote a démontré au long ce principe dans le *De generatione et corruptione*, liv. II, 4, 5, Bekk., p. 331 sqq.

rien concevoir[1]. La différence parfaite est une fin, au même titre que tout est dit parfait, qui a pour caractère d'être la fin de quelque chose[2]. Au-delà de la fin il n'y a rien ; car, dans toute chose, elle est le dernier terme, la limite. C'est pour cela qu'il n'y a rien en dehors de la fin ; et ce qui est parfait ne manque absolument de rien.

Il est évident dès lors, que la contrariété est une différence parfaite ; et la contrariété ayant un grand nombre d'acceptions, ce caractère de différence parfaite l'accompagnera dans ces différents modes. Cela étant, une chose unique ne saurait avoir plusieurs contraires. Car, au-delà de ce qui est extrême il ne peut pas y avoir quelque chose qui soit plus extrême encore, et une seule distance ne peut pas avoir plus de deux extrémités. En un mot, si la contrariété est une différence, la différence n'admettant que deux termes, il n'y en aura que deux non plus dans la différence parfaite.

La définition que nous venons de donner des contraires devra s'appliquer à tous les modes de la contrariété ; car, dans tous les cas, la différence parfaite est la différence la plus grande : en effet, en dehors de la différence de genre et de la différence d'espèce nous ne

1. Voyez liv. V, 16, t. I, p. 187 sqq.

2 Τῷ τέλος ἔχειν.... τέλεια. Nous avons déjà fait observer ailleurs, t. I, p. 188, que cette analogie des termes, qui marque si bien dans le grec la liaison des idées, nous fait souvent défaut dans la langue française, là où elle nous serait si opportune : le lecteur est donc prié de faire de temps en temps la part des nécessités de notre idiome, lorsque la traduction lui offre quelque trait choquant par son étrangeté.

pouvons pas établir d'autres différences; et il a été démontré qu'il n'y a pas de contrariété entre les êtres qui n'appartiennent pas au même genre. Or, la différence de genre est la plus grande de toutes les différences. Les choses qui diffèrent le plus dans le même genre sont contraires, car leur différence parfaite est la différence la plus grande. De même aussi les choses qui dans un même sujet diffèrent le plus sont contraires; car, dans ce cas, la matière des contraires est la même. Les choses qui, soumises à un même pouvoir, diffèrent le plus, sont aussi contraires; en effet, une seule et même science embrasse tout un genre, et dans le genre il y a des objets que sépare la différence parfaite, la différence la plus grande.

La contrariété première est celle de la possession et de la privation [1]; non pas toute privation, car la privation s'entend de plusieurs manières [2], mais la privation parfaite. Tous les autres contraires seront dits contraires d'après ceux-là, ou parce qu'ils les possèdent, ou parce qu'ils les produisent, qu'ils sont produits par eux, enfin, parce qu'ils admettent ou repoussent ces contraires ou d'autres contraires.

L'opposition comprend la contradiction, la privation, la contrariété, la relation; or, l'opposition première est la contradiction, et il ne peut y avoir d'intermédiaire entre l'affirmation et la négation [3], tandis que les contraires admettent des intermédiaires; il est

[1] Ἕξις καὶ στέρησις.

[2] Voyez V, 22, t. I, p. 193, 194.

[3] Voyez le *De Interpretatione*, chap. 12. Bekk., p. 21, 22.

donc évident qu'il n'y a pas identité entre la contradiction et la contrariété. Quant à la privation, elle forme, avec la possession, une sorte de contradiction. On dit qu'il y a privation pour un être, lorsqu'il est dans l'impossibilité absolue de posséder, ou lorsqu'il ne possède pas ce qu'il est dans sa nature de posséder. La privation est ou absolue, ou privation de tel genre déterminé. Car privation se prend dans divers sens, comme nous l'avons établi ailleurs[1]. La privation est donc une sorte de négation; c'est ou en général une impuissance déterminée, ou bien cette impuissance dans un sujet. C'est là ce qui fait qu'entre la négation et l'affirmation il n'y a pas d'intermédiaire, tandis que, dans certains cas, il y a intermédiaire entre la privation et la possession. Tout est égal ou non-égal, mais tout n'est pas égal ou inégal, sinon dans les choses susceptibles d'égalité.

Si les productions, dans un sujet matériel, sont le passage du contraire au contraire (et, en effet, elles viennent de la forme, de la réalisation de la forme, ou bien de quelque privation de la forme et de la figure[2]), il est évident alors que toute contrariété sera une privation; mais toute privation n'est probablement pas une contrariété. La cause en est que ce qui est privé peut être privé de plusieurs manières, tandis qu'on ne donne le nom de contraires qu'aux termes extrêmes d'où provient le changement. On peut, du reste, l'établir par l'induction. Dans toute contra-

[1] Ἐν ἄλλοις. Liv. V, 22, etc.

[2] Voyez le *De generatione et corruptione*, I, 3. Bekk., p. 317 sqq.

riété il y a la privation de l'un des contraires ; mais cette privation n'est point de même nature dans tous les cas : l'inégalité est la privation de l'égalité, la dissimilitude de la similitude, le vice de la vertu. Mais il y a, comme nous l'avons dit, diverses sortes de privations. Tantôt la privation est un simple manque, tantôt elle est relative au temps, à une partie spéciale : par exemple, il peut y avoir privation à une certaine époque, privation dans une partie essentielle, ou privation absolue. C'est pour cela qu'il y a des intermédiaires dans certains cas (il y a, par exemple, l'homme qui n'est ni bon ni méchant), et dans d'autres non : il faut nécessairement que tout nombre soit pair ou impair. Enfin, il est des privations qui ont un sujet déterminé, d'autres qui n'en ont pas.

Il est donc évident que toujours l'un des contraires est la privation de l'autre. Il suffira, du reste, que cela soit vrai pour les premiers contraires, ceux qui sont comme les genres des autres, ainsi l'unité et la pluralité ; car tous les autres se ramènent à ceux-là.

V.

L'unité étant opposée à une unité, on pourrait se poser cette difficulté : Comment l'unité est-elle opposée à la pluralité (car tous les contraires se ramènent

à ceux-là [1])? Comment l'égal est-il opposé au grand et au petit? Dans toute interrogation à deux termes [2], nous opposons toujours deux choses; ainsi : Est-ce blanc ou noir? Est-ce blanc ou non-blanc? Mais nous ne disons pas : Est-il homme ou blanc, sinon dans une hypothèse particulière, quand nous demandons, par exemple: Lequel des deux est venu? Cléon ou Socrate? Lorsqu'il s'agit de genres différents, l'interrogation n'est pas de même nature; ce n'est point nécessairement l'un ou l'autre; ici même si l'on a pu s'exprimer de la sorte, c'est qu'il y avait contrariété dans l'hypothèse; car les contraires seuls ne peuvent pas exister en même temps, et c'est là la supposition que l'on fait ici quand on demande : Lequel des deux est venu? S'il était possible qu'ils fussent venus en même temps, la question serait ridicule. Et cependant, même dans ce dernier cas, il y aurait encore opposition, opposition de l'unité et de la pluralité; par exemple: Sont-ils venus tous deux, ou bien un seul des deux est-il venu?

Si l'interrogation à deux termes est toujours relative aux contraires, comme on fait l'interrogation relativement au plus grand, au plus petit, et à l'égal, comment alors l'égal serait-il opposé au plus grand et au plus petit? Il ne peut pas être seulement le contraire de l'un des deux; il ne peut pas l'être non plus de tous

[1] Cette parenthèse est négligée par les traducteurs latins, le traducteur allemand, et les nouveaux éditeurs, comme une répétition inutile des derniers mots du chapitre précédent.

[2] Τὸ πότερον.

les deux ; car, pourquoi le serait-il plutôt du plus grand que du plus petit? D'ailleurs, l'égal est encore opposé comme contraire à l'inégal. De sorte, qu'une chose serait le contraire de plusieurs.

D'un autre côté, si l'inégal signifie la même chose que les deux autres termes, grand et petit, l'égal sera opposé à tous les deux, et alors cette difficulté vient à l'appui de ceux qui disent que l'inégalité, c'est la dyade. Mais il résulte de là, qu'une chose est le contraire de deux; ce qui est impossible. De plus, l'égal serait intermédiaire entre le grand et le petit; mais aucun contraire n'est, ce semble, un intermédiaire; cela n'est pas possible, d'après la définition. La contrariété ne serait pas une différence parfaite, si elle était un intermédiaire; il est bien plus vrai de dire qu'il y a toujours des intermédiaires entre les contraires. Reste donc à dire que l'égal est opposé au grand et au petit, comme négation ou comme privation. D'abord, il ne peut pas être opposé ainsi à l'un des deux seulement; car, pourquoi plutôt au grand qu'au petit? Il sera donc la négation privative [1] de tous les deux. C'est pourquoi, quand on pose la question, il faut toujours qu'il y ait comparaison de l'égal avec les deux autres termes, et non pas seulement avec l'un des deux. On ne dira pas : Est-il plus grand ou égal, plus petit ou égal? mais les trois termes devront se trouver toujours réunis; et encore n'y aura-t-il pas nécessairement privation; car ce qui n'est ni plus grand ni plus petit n'est pas toujours égal : cela ne

[1] Ἀπόφασις στερητική.

peut avoir lieu que pour les choses qui sont naturellement grandes ou petites.

Ainsi l'égal, c'est ce qui n'est ni grand ni petit, tout en ayant naturellement la propriété d'être grand ou petit. Il est opposé à tous les deux comme négation privative, et c'est pour cela qu'il est un intermédiaire. De même, ce qui n'est ni mauvais ni bon est opposé au bon et au mauvais, mais n'a pas reçu de nom; et cela vient de ce que le bien comme le mal se prend dans plusieurs sens; de ce que le sujet n'est pas un: il y aurait plutôt un sujet unique pour ce qui n'est ni blanc ni noir; et pourtant ici même il n'y a pas réellement unité, seulement ce n'est qu'à certaines couleurs déterminées que s'applique cette même négation privative du noir et du blanc. En effet, il faut nécessairement que la couleur soit ou brune ou jaune, ou quelque autre chose de déterminé. Ils ont donc tort, d'après cela, ceux qui prétendent qu'il en est de même dans tous les cas; il y aurait donc entre la chaussure et la main un intermédiaire qui ne serait ni la chaussure ni la main, parce qu'il y a entre le bien et le mal ce qui n'est ni bien ni mal. Il y aurait donc des intermédiaires entre toutes choses. Mais cette conséquence n'est pas nécessaire. Il peut y avoir négation des deux opposés à la fois[1], dans les choses qui admettent quelque intermédiaire, entre lesquelles il y a naturellement un certain intervalle; mais dans l'exemple que l'on cite, il n'y a pas différence. Les deux termes compris dans la

[1] Ἀντικειμένων συναπόφασις.

comme une négation ne sont plus de même genre ; il n'y a donc pas unité de sujet.

VI.

On peut se poser la même difficulté relativement à l'unité et à la pluralité. En effet, si la pluralité est opposée absolument à l'unité, il en résulte des difficultés insurmontables : l'unité sera alors le peu ou le petit nombre[1], puisque la pluralité est opposée aussi au petit nombre. De plus, deux est une pluralité, puisque le double est multiple ; c'est dans ce sens que deux est double. L'unité est donc le peu ; car, relativement à quoi deux serait-il donc une pluralité, si ce n'est relativement à l'unité et au peu ? Il n'y a rien qui soit moindre que l'unité. Ensuite, il en est du beaucoup[2] et du peu dans la multitude[3], comme du long et du court dans les longueurs ; ce qui est beaucoup est une pluralité ; toute pluralité est beaucoup. A moins donc qu'il ne s'agisse d'un continu indéterminé[4], le peu sera une pluralité ; et alors l'unité sera,

[1] Ὀλίγον, ὀλίγα.

[2] Τὸ πολύ.

[3] Πλῆθος.

[4] Un liquide, un fluide quelconque, l'eau, l'air, etc. Voyez le *De generatione et corruptione*, II, 2. Bekker, p. 229, 230, et la phrase qui va suivre tout à l'heure : *L'eau est beaucoup, elle n'est pas une multitude.*

elle aussi, une pluralité, parce qu'elle est un peu. Cette conséquence est nécessaire, si deux est une pluralité. Mais on peut dire que la pluralité est la même chose que le beaucoup dans certaines circonstances, et dans d'autres non : ainsi, l'eau [1] est beaucoup, elle n'est pas une multitude. Dans toutes les choses qui sont divisibles, beaucoup se dit de tout ce qui est une multitude excessive [2], soit absolument, soit relativement à autre chose; le peu est une multitude en défaut [3].

Multitude se dit encore du nombre, lequel est opposé seulement à l'unité. On dit unité et multitude dans le même sens qu'on dirait une unité et des unités, blanc et blancs, mesuré et mesure ou mesurable; et dans ce sens toute pluralité est une multitude. Tout nombre en effet est une multitude, parce qu'il est composé d'unités, parce qu'il est mesurable par l'unité; il est multitude en tant qu'opposé à l'unité et non pas au peu. De cette manière, deux même est une multitude; mais ce n'est pas en tant que pluralité excessive, soit relativement, soit absolument: deux est la première multitude. Deux est le petit nombre absolument parlant, car c'est le premier degré de la pluralité en défaut. Anaxagore a donc eu tort de dire que tout était également infini en multitude et en petitesse[4]. Au lieu

[1] Argyropule traduit : *ut vinum dicitur*...; rendant, comme dit Du Val, la pensée d'Aristote, mais non pas l'expression dont il s'était servi.

[2] Πλῆθος ἔχον ὑπεροχήν.

[3] Πλῆθος ἔχον ἔλλειψιν.

[4] Ἄπειρα καὶ πλήθει καὶ μικρότητι. Sur la doctrine d'Anaxagore, voyez liv. I, 7, t. I, p. 39; liv. IV, 4, p. 116 sqq.; et passim.

de : *et en petitesse*, il fallait dire : *et en petit nombre;* et alors il aurait vu qu'il n'y avait pas infinité, car le peu, ce n'est pas, comme quelques-uns le prétendent, l'unité, mais la dyade.

Voici en quoi consiste l'opposition [1]. L'unité et la multitude sont opposées dans les nombres ; l'unité est opposée à la multitude, comme la mesure à ce qui est mesurable. D'autres choses sont opposées par relation ; ce sont celles qui ne sont pas relatives essentiellement. Nous avons vu ailleurs [2] qu'il pouvait y avoir relation de deux manières : relation des contraires entre eux, et relation de la science à son objet : une chose dans ce cas, est dite relative, en tant qu'on lui rapporte autre chose.

Rien n'empêche, toutefois, que l'unité ne soit plus petite que quelque chose, par exemple que deux. Une chose n'est pas peu, pour être plus petite. Quant à la multitude, elle est comme le genre du nombre : le nombre est une multitude mesurable par l'unité [3]. L'unité et le nombre sont opposés, non point à titre de contraires, mais comme nous avons dit que l'étaient certaines choses qui sont en relation : ils sont opposés comme étant, l'un la mesure, l'autre ce qui peut être

[1] Cette phrase, bien qu'utile au sens, à ce qu'il semble, manque chez les traducteurs latins, et chez les nouveaux éditeurs, et le traducteur allemand : nous avons cru devoir la conserver.

[2] C'est encore le V[e] livre qu'Aristote désigne ainsi. Voyez liv. V, 15, t. I, 134 sqq.

[3] Aristote dit plus bas, au livre XIV, 1, que le nombre est une multitude mesurée et une multitude de mesures, πλῆθος μεμετρημένον καὶ πλῆθος μέτρων.

mesuré. C'est pourquoi tout ce qui a en soi l'unité, n'est pas nombre ; par exemple, si c'est une chose indivisible.

La science est dite relative à son objet ; mais la relation n'est pas la même que pour le nombre ; sans cela la science aurait l'air d'être la mesure, et l'objet de la science, ce qui est mesuré [1]. Il est bien vrai de dire que toute science est un objet de connaissance ; mais tout objet de connaissance n'est pas une science : la science est, sous un point de vue, mesurée par son objet.

Quant à la pluralité, elle n'est pas le contraire du peu ; c'est le beaucoup qui est opposé au peu, comme pluralité plus grande opposée à une pluralité plus petite. Elle n'est pas non plus dans tous les cas le contraire de l'unité ; mais, ainsi que nous l'avons vu, l'unité peut être considérée comme divisible ou indivisible ; on peut la considérer encore comme relative, de la même manière que la science est relative à l'objet de la science : soit la science un nombre, l'objet de la science sera l'unité, la mesure.

VII.

Puisqu'il est possible qu'entre les contraires il y ait des intermédiaires, et qu'il y en a réellement dans

[1] Voyez plus haut, dans le présent livre, à la fin du chapitre premier.

quelques cas, il faut nécessairement que les intermédiaires proviennent des contraires; car tous les intermédiaires sont dans le même genre que les objets dont ils sont les intermédiaires. Nous appelons intermédiaire, ce en quoi doit nécessairement d'abord se changer ce qui change; par exemple, si l'on veut passer graduellement de la dernière corde à la première, on passera d'abord par les sons intermédiaires. De même pour les couleurs : si l'on veut passer du blanc au noir, on passera par le rouge et le brun avant d'arriver au noir; de même pour tout le reste. Mais il n'est pas possible qu'il y ait changement d'un genre à un autre, si ce n'est sous le rapport de l'accident; ainsi qu'il y ait changement de la couleur en figure. Il faut donc que tous les intermédiaires soient dans le même genre les uns que les autres, et dans le même genre que les objets dont ils sont intermédiaires. D'un autre côté, tous les intermédiaires sont intermédiaires entre des opposés; car, c'est entre les opposés seuls que le changement peut s'opérer. Il est donc impossible qu'il y ait des intermédiaires sans opposés; sinon, il y aurait un changement qui ne serait pas du contraire au contraire. . . . .

Les opposés par contradiction n'ont point d'intermédiaires. La contradiction est, en effet, l'opposition de deux propositions entre lesquelles il n'y a pas de milieu : l'un des deux termes est donc nécessairement dans l'objet.

Les autres oppositions sont la relation, la privation, la contrariété. Toutes les choses opposées par relation, et qui ne sont pas contraires, n'ont pas d'intermé-

diaires : la cause, c'est qu'elles n'appartiennent pas au même genre ; quel intermédiaire y a-t-il, en effet, entre la science et l'objet de la science ? Mais il y en a un entre le grand et le petit. Si donc les intermédiaires appartiennent au même genre, comme nous l'avons montré, s'ils sont intermédiaires entre les contraires, il faut nécessairement qu'ils soient composés de ces contraires. Car, ou les contraires ont un genre, ou ils n'en ont pas. Si le genre est quelque chose d'antérieur aux contraires, les premières différences contraires seront celles qui auront produit les contraires à titre d'espèces dans le genre. Les espèces se composent, en effet, du genre et des différences : par exemple, si le blanc et le noir sont contraires, et l'un est une couleur qui fait distinguer les objets [1], l'autre une couleur qui les confond [2], ces propriétés de faire distinguer, ou de confondre les objets, seront les différences premières ; ce seront donc les premiers contraires. Ajoutons que les différences contraires sont plus contraires entre elles, que les autres contraires [3]. Les autres contraires, et les intermédiaires, seront composés du genre et des différences : par exemple, toutes les couleurs intermédiaires entre le blanc et le noir seront définies par le genre (le genre est la couleur), et par certaines différences ; mais ce ne seront point là les premiers contraires. Comme toute couleur n'est

[1] Διακριτικὸν χρῶμα.

[2] Συγκριτικὸν χρῶμα.

[3] Elles sont plus contraires que ne le sont les espèces contraires, parce qu'elles sont antérieures aux espèces, et sont causes de leur contrariété.

pas ou blanche ou noire, il y aura d'autres différences; ce seront des intermédiaires entre les premiers contraires, mais les premières différences seront ce qui fait distinguer ou confondre les objets. Par conséquent, il faut chercher d'abord ces premiers contraires qui ne sont pas opposés génériquement, et voir desquels viennent les intermédiaires.

Il faut nécessairement que tout ce qui est compris sous un même genre, ou soit composé de parties non composées quant au genre, ou ne soit pas composé. Les contraires ne sont pas composés les uns des autres: dès lors il sont des principes; quant aux intermédiaires, ou bien ils sont tous composés, ou bien aucun ne l'est. Des contraires provient quelque chose; de sorte qu'avant d'y avoir transformation dans les contraires, il y aura transformation dans ce quelque chose. Ce quelque chose sera plus et moins que l'un et l'autre des contraires; il sera donc intermédiaire entre eux; et tous les autres intermédiaires seront composés de même. Car être plus que l'un, moins que l'autre, c'est être composé des objets relativement auxquels on est dit être plus que l'un moins que l'autre. D'ailleurs, comme il n'y a point d'autres principes antérieurs aux contraires, qui soient de même genre qu'eux, tous les intermédiaires seront composés des contraires; et alors tous les contraires et tous les intermédiaires inférieurs dériveront des premiers contraires. Il est donc évident que tous les intermédiaires appartiennent au même genre, qu'ils sont intermédiaires entre des contraires, et que tous, sans exception, ils sont composés des contraires.

VIII.

La différence d'espèce est la différence d'une chose avec une autre chose, dans quelque chose qui doit être commun à toutes les deux. Ainsi, si un animal diffère d'espèce avec un autre être, les deux êtres sont des animaux. Il faut donc que les êtres dont l'espèce diffère soient de même genre ; car j'appelle genre, ce qui constitue l'unité et l'identité de deux êtres, sauf les différences essentielles ; soit qu'il existe à titre de matière ou autrement. Non-seulement, en effet, il faut qu'il y ait entre les deux êtres communauté générique ; non-seulement ils doivent être deux animaux, mais il faut que l'animal soit différent dans chacun de ces deux êtres ; l'un, par exemple, sera un cheval, l'autre un homme. Par conséquent, c'est le genre commun aux êtres différents qui se diversifie en espèces ; il doit être à la fois et essentiellement tel animal et tel autre animal : il y a en lui le cheval et l'homme, par exemple. La différence dont il s'agit est donc nécessairement une variété du genre ; car j'appelle variété la différence du genre qui produit la différence des espèces du genre.

La différence d'espèce serait alors une contrariété, mais l'induction peut justifier cette conséquence : c'est en les opposant qu'on sépare les êtres ; et d'ailleurs

nous avons montré que le même genre embrassait les contraires ; car, la différence parfaite, c'est la contrariété[1]. Or, toute différence d'espèce est la différence d'une chose avec une autre chose. De sorte que ce qui fait l'identité des deux êtres, le genre qui les embrasse l'un et l'autre, est en lui-même marqué du caractère de la différence. Il s'ensuit que tous les contraires sont renfermés entre les deux termes de chaque catégorie ; je veux dire les contraires qui diffèrent d'espèce et non de genre, les êtres qui ont entre eux la plus grande différence possible, car c'est alors, qu'il y a différence parfaite, et qu'il n'y a jamais production simultanée. La différence est donc une opposition de deux individus appartenant au même genre.

L'identité d'espèce est au contraire le rapport des individus qui ne sont pas opposés entre eux. En effet, avant les oppositions individuelles, il n'y a d'opposition que dans la division du genre, que dans les intermédiaires entre le genre et l'individu. Il est évident alors, qu'aucune des espèces qui sont comprises sous le genre, n'est avec le genre proprement dit, ni dans un rapport d'identité, ni dans un rapport de différence d'espèce. C'est par la négation qu'on démontre la matière. Or, le genre est la matière de ce qu'on nomme genre ; non pas genre au sens de race[2], ainsi qu'on dit les Héraclides[3], mais comme ce qui entre dans la nature des êtres. Les espèces ne diffèrent pas

[1] Plus haut, ch. 4, p. 131 sqq.
[2] Voyez liv. V, 28, t. I, p. 201 sqq.
[3] Argyrop. *Les Pélopides.*

d'espèce avec les espèces contenues dans un autre genre; alors il y a différence de genre : la différence d'espèce n'a lieu que pour les êtres qui appartiennent au même genre. Il faut, en effet, que la différence de ce qui diffère d'espèce soit une contrariété. Or, ce n'est qu'entre les êtres du même genre qu'il peut y avoir contrariété.

IX.

On se demandera sans doute pourquoi l'homme ne diffère pas d'espèce avec la femme, y ayant opposition entre le féminin et le masculin, et la différence d'espèce étant une contrariété; et pourquoi le mâle et la femelle ne sont pas des animaux d'espèce différente, puisque la différence qu'il y a entre eux est une différence essentielle de l'animal, et que ce n'est pas là un accident comme la couleur blanche ou noire, mais que c'est en tant qu'animal, que l'animal est masculin ou féminin.

Cette difficulté revient à peu près à celle-ci : Pourquoi telle contrariété produit-elle, et telle autre ne produit-elle pas la différence d'espèce ? Il y a différence d'espèce, par exemple, entre l'animal qui marche sur la terre [1] et celui qui a des aîles [2], tandis que

[1] Τὸ πεζόν.

[2] Τὸ πτερωτόν.

l'opposition de la blancheur et de la couleur noire ne produit pas cette différence. Pourquoi cela ? dira-t-on. C'est que parmi les caractères des êtres, les uns sont des modifications propres du genre, les autres n'atteignent pas le genre lui-même. Et puis, il y a d'un côté la notion pure des êtres, et de l'autre leur matière. Toutes les oppositions qui résident dans la notion pure constituent des différences d'espèce ; toutes celles qui n'existent que dans l'ensemble de l'essence et de la matière [1] n'en produisent pas : d'où il suit que ni la blancheur de l'homme, ni sa couleur noire ne constituent des différences dans le genre, et qu'il n'y a pas de différence d'espèce entre l'homme blanc et l'homme noir, quand même on leur donnerait à chacun un nom. En effet, l'homme est, pour ainsi dire, la matière des hommes. Or, la matière ne produit pas de différence. En effet, les hommes ne sont pas des espèces de l'homme [2]. Ainsi donc, bien qu'il y ait différence entre les chairs et les os dont se compose tel ou tel homme, l'ensemble, différent il est vrai, ne diffère point spécifiquement, parce qu'il n'y a pas contrariété dans la notion essentielle : l'ensemble est le dernier individu de l'espèce. Callias, c'est l'essence unie à la matière. Donc c'est parce que Callias est blanc que l'homme est blanc lui-même ; donc c'est accidentellement que l'homme est blanc ; donc

[1] Ἐν τῷ συνειλημμένῳ τῇ ὕλῃ. C'est ce qu'Aristote désigne ailleurs par τὸ σύνολον, c'est le complexe matériel, la puissance réalisée, tout ce qui a matière et forme.

[2] Voyez liv. III, 3, t. I, p. 83, 84.

aussi ce n'est point la matière qui peut constituer une différence d'espèce entre le triangle d'airain et le triangle de bois ; il faut qu'il y ait contrariété dans la notion essentielle des figures.

Mais est-il vrai que la matière, bien qu'en quelque sorte différente, ne produise jamais de différence d'espèce? N'en produit-elle point dans certains cas? Pourquoi tel cheval diffère-t-il de tel homme? La matière est pourtant comprise dans la notion de ces animaux. Pourquoi? demande-t-on. C'est qu'il y a entre eux contrariété dans l'essence. C'est bien l'opposition de l'homme blanc et du cheval noir ; mais leur opposition spécifique, et non pas en tant que l'un est blanc et l'autre noir. Fussent-ils blancs l'un et l'autre, ils différeraient encore d'espèce entre eux.

Quant aux sexes mâle et femelle, ce sont des modifications propres de l'animal, il est vrai, mais non des modifications dans l'essence : ils n'existent que dans la matière, dans le corps. Aussi bien la même semence, soumise à telle ou telle modification, devient-elle ou femelle, ou mâle.

Nous venons de dire ce que c'est que la différence d'espèce, et pourquoi certains êtres diffèrent et d'autres ne diffèrent pas spécifiquement.

X.

Il y a différence d'espèce entre les contraires; or, le

périssable et l'impérissable sont contraires l'un à l'autre, car la privation est une impuissance déterminée[1]. Mais, de toute nécessité, le périssable et l'impérissable diffèrent génériquement : nous parlons ici du périssable et de l'impérissable considérés comme universaux. Il semblerait donc qu'entre un être impérissable quelconque et un être périssable, il n'y a pas nécessairement de différence spécifique, comme il n'y en a pas entre l'être blanc et l'être noir. En effet, le même être peut être blanc et noir, simultanément s'il appartient aux universaux ; ainsi l'homme est blanc et noir, successivement si c'est un individu ; ainsi le même homme peut être succesivement blanc et noir, et pourtant le blanc et le noir sont opposés l'un à l'autre. Mais, parmi les contraires, les uns coexistent accidentellement dans certains êtres : tels sont ceux dont nous venons de parler, et une foule d'autres encore ; tandis que d'autres ne peuvent exister dans le même être : tels sont le périssable et l'impérissable. Il n'y a rien qui soit périssable accidentellement, car ce qui est accidentel peut ne pas exister dans les êtres. Or, le périssable existe de toute nécessité dans l'être où il existe ; sans cela, le même être, un être unique, serait à la fois périssable et impérissable, puisqu'il serait possible qu'il n'eût pas en lui le principe de sa destruction. Le périssable, par conséquent, ou bien est l'essence même de chacun des êtres périssables, ou bien réside dans l'essence de ces êtres. Même raisonnement pour l'impérissable ; car l'impérissable et le

[1] Voyez liv. V, 22, t. I, p. 193, 194.

périssable existent l'un comme l'autre de toute nécessité dans les êtres.

Donc il y a une opposition entre les principes mêmes qui font, par leur relation avec les êtres, que tel est périssable, tel autre impérissable. Donc c'est génériquement que le périssable et l'impérissable diffèrent entre eux.

Il est évident d'après cela, qu'il ne peut pas y avoir d'idées, au sens où les admettent certains philosophes, car alors il y aurait l'homme périssable d'un côté, et de l'autre l'homme impérissable. On prétend que les idées sont de la même espèce que les êtres particuliers, et non pas seulement identiques par le nom. Or, il y a plus de distance entre les êtres qui diffèrent génériquement, qu'entre ceux qui diffèrent spécifiquement[1].

[1] « Remarquons ici, dit St. Thomas dans son commentaire, que s'il « est vrai, comme le démontre Aristote, que certains contraires ne pro- « duisent pas la différence spécifique, tandis que d'autres font différer « les êtres même génériquement ; toutefois, il n'est pas de contraire qui « ne produise la différence spécifique, sous un point de vue, et quel- « ques-uns aussi la différence générique. Tous les contraires font diffé- « rer les êtres spécifiquement, si l'on particularise, si l'on fait la com- « paraison des contraires dans quelque genre déterminé. Le blanc et le « noir ne font pas différer d'espèce dans le genre animal ; mais dans « le genre de la couleur, ils font différer spécifiquement. Le masculin « et le féminin font différer spécifiquement, sous le point de vue du « sexe, etc. » *D. Thom. Aq.*, t. IV, fol. 137, a.

FIN DU LIVRE DIXIÈME.

LA

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

LIVRE ONZIÈME.

(K)

SOMMAIRE DU LIVRE ONZIÈME.

I.

La philosophie est une science des principes ; cela résulte évidemment de la discussion que nous avons établie en commençant, relativement aux opinions

des autres philosophes sur les principes[1]. Mais on pourrait se poser cette difficulté : Faut-il regarder la philosophie comme une seule science ou comme plusieurs ? Si l'on dit que c'est une seule science, une seule science n'embrasse jamais que les contraires, et les principes ne sont pas contraires[2]. Si ce n'est pas une seule science, quelles sont les diverses sciences qu'il faut admettre comme des philosophies ? Ensuite, appartient-il à une seule science ou à plusieurs d'étudier les principes de la démonstration ? Si c'est là le privilége d'une science unique, pourquoi plutôt à celle-là qu'à toute autre ? Si de plusieurs, quelles sont donc ces sciences ? De plus, s'occupe-t-elle, oui ou non, de toutes les essences ? Si elle ne s'occupe pas de toutes, il est difficile de déterminer celles dont elle doit s'occuper. Mais si une seule science les embrasse toutes, on ne voit pas comment une science unique peut avoir pour objet plusieurs essences. Ne porte-t-elle que sur les essences, ou porte-t-elle aussi sur les accidents ? Si elle est la science démonstrative des accidents, elle n'est pas celle des essences. Si ce sont là les objets de deux sciences différentes, quelles sont-elles l'une et l'autre, et laquelle est la philosophie[3] ? La science démonstrative est celle des accidents ; la science des principes est la science des essences[4].

Ce ne sera pas non plus sur les causes dont nous

[1] Voyez liv. I ; 3 sqq., t. I, p. 13 sqq.
[2] Liv. III, 2, t. I, p. 71 sqq.
[3] Σοφία.
[4] Voyez *Analyt. poster.*, II, 3 ; Bekker, p. 90, 91.

avons parlé dans la Physique[1], que devra porter la science que nous cherchons; car elle ne s'occupe pas du but : le but, c'est le bien, et le bien ne se trouve que dans l'action, dans les êtres qui sont en mouvement; il est le principe même du mouvement. Tel est le caractère du but. Or, le moteur premier ne se trouve pas dans les êtres immobiles[2]. En un mot, on peut se demander si la science qui nous occupe présentement est ou non la science des substances sensibles, ou bien si elle porte sur d'autres essences. Si elle porte sur d'autres, ce sera ou sur les idées, ou sur les êtres mathématiques. Quant aux idées, il est évident qu'elles n'existent pas[3]; et admît-on même l'existence des idées, resterait encore cette difficulté : Pourquoi n'en est-il pas pour tous les êtres dont il y a des idées, comme pour les êtres mathématiques? Voici ce que j'entends par là. On fait des êtres mathématiques des intermédiaires entre les idées et les objets sensibles, une troisième espèce d'êtres, en dehors des idées et des êtres qui tombent sous nos sens. Mais

[1] Les quatre principes premiers dont il est question dans notre premier livre, ch. 3, t. I, p. 12 sqq., et qu'Aristote avait énumérés dans la Physique, II, 3, 7 ; Bekker, p. 134 sqq.

[2] Aristote a déjà répondu en partie à l'objection qu'il présente ici relativement à l'objet de la philosophie première. Le XII[e] livre lèvera toutes les difficultés relatives à la nature du premier moteur. La vérité, comme le remarque St. Thomas à propos de ce passage, c'est que la philosophie traite des quatre causes en question, et singulièrement de la cause formelle et de la cause finale, et que la fin suprême des choses, laquelle est le moteur premier de toutes choses, est absolument, éternellement immobile. *D. Thom.*, t. IV, fol. 136, a.

[3] Voyez liv. I, 7, t. I, p. 43 sqq., liv. XIII, 4, 5.

il n'y a pas un troisième homme, un cheval en dehors du cheval en soi et des chevaux particuliers. Si, au contraire, il n'en est pas ainsi, de quels êtres faut-il dire que s'occupent les mathématiciens ? Évidemment ce n'est pas des êtres que nous connaissons par les sens, car aucun d'eux n'a les caractères de ceux qu'étudient les sciences mathématiques. Et, d'ailleurs, la science que nous cherchons ne s'occupe pas des êtres mathématiques, car aucun d'eux ne se conçoit sans une matière [1]. Elle ne porte pas non plus sur les substances sensibles : elles sont périssables.

On pourrait se demander encore à quelle science il appartient d'étudier la matière des êtres mathématiques ? Ce n'est pas à la physique ; car toutes les spéculations du physicien ont pour objets des êtres qui ont en eux-mêmes le principe du mouvement et du repos. Ce n'est pas davantage à la science qui démontre les propriétés des êtres mathématiques ; car c'est sur la matière même de ces êtres, qu'elle prend pour accordée, qu'elle établit ses recherches [2]. Reste à dire que c'est notre science, que c'est la philosophie, qui s'occupe de cette étude.

[1] Le texte : χωριστὸν.... οὐθέν. On se rappelle qu'il y a, selon Aristote, deux sortes d'essences, deux sortes de définitions : le σύνολον, qui n'est pas χωριστόν, et l'essence proprement dite, qui existe de soi, et se conçoit sans matière. Les êtres mathématiques rentrent dans la première classe ; seulement, leur matière n'est pas une matière sensible mais une matière intelligible. C'est de cette matière intelligible qu'on ne peut pas les séparer.

[2] Nous avons paraphrasé le texte, extrêmement elliptique à cet endroit, et qui sent un peu trop sa manière antique, comme dit Alexan-

Une autre question, c'est de savoir si la science que nous cherchons doit être regardée comme relative aux principes, que quelques philosophes appellent éléments. Mais tout le monde admet que les éléments sont contenus dans les composés. Or, la science que nous cherchons paraîtrait plutôt être la science du général; car toute notion, toute science porte sur le général, et non sur les derniers individus. Elle sera donc la science des premiers genres; ces genres, ce seront l'unité et l'être, car ce sont là ceux qu'on peut surtout regarder comme embrassant tous les êtres, comme ayant par excellence le caractère de principes, parce qu'il sont premiers par leur nature : supprimez l'être et l'unité, tout le reste disparaît à l'instant, car tout est unité et être. D'un autre côté, les admet-on comme des genres, les différences participeront nécessairement alors de l'unité et de l'être; or, aucune différence ne participe du genre : d'après cela, ils ne doivent pas, ce semble, être regardés comme genres ni comme principes [1].

Ensuite, ce qui est plus simple est plutôt principe que ce qui l'est moins; or, les dernières espèces comprises dans le genre sont plus simples que les genres, car elles sont indivisibles, tandis que le genre peut se diviser en une multitude d'espèces différentes : par conséquent, les espèces seront, à ce qu'il me semble, plutôt principes que les genres. D'un autre côté, en

dre : λίαν ἀρχαιοπρεπῶς εἴρηται. La traduction littérale eut été complétement inintelligible.

[1] Liv. III, 3, t. I, p. 82 sqq.

tant que la suppression du genre entraîne celle des espèces, les genres ont plutôt le caractère de principes; car cela est principe, qui emporte tout avec soi.

Telles sont les difficultés qu'on peut se poser, et bien d'autres de même nature.

II.

En outre, faut-il admettre ou non d'autres êtres en dehors des individus? Est-ce sur les individus que porte la science que nous cherchons? Mais il y a une infinité d'individus. Ce qui est en dehors des individus, ce sont les genres ou les espèces; or, ni les uns ni les autres ne sont l'objet de notre science: nous avons dit pourquoi cela était impossible. En un mot, faut-il admettre, oui ou non, qu'il existe une essence séparée, et en dehors des substances sensibles, ou bien que ces dernières sont les seuls êtres, et qu'elles sont l'objet de la philosophie? Évidemment nous cherchons quelque essence autre que les êtres sensibles, et notre but, c'est de voir s'il y a quelque chose qui existe séparé en soi, et qui ne se trouve dans aucun des êtres sensibles. Ensuite, s'il y a quelque autre essence indépendamment des substances sensibles, en dehors de quelles substances sensibles faut-il admettre qu'elle existe? Car pourquoi dirait-on que cette essence indépendante existe plutôt en dehors des hommes ou des chevaux que des autres

animaux, ou, en général, des objets inanimés? Et d'ailleurs, il va contre la raison, à ce qu'il me semble, d'imaginer des substances éternelles semblables aux substances sensibles et périssables.

Si donc le principe que nous cherchons maintenant n'est pas séparé des corps, quel principe pourrait-on admettre de préférence à la matière? Mais la matière n'est pas en acte, elle n'est qu'en puissance. D'après cela, la forme et l'essence paraîtraient avoir plus de droits au titre de principe, que la matière. Mais la forme matérielle est périssable; de sorte qu'il n'y a absolument aucune substance éternelle, séparée et en soi : or, cela est absurde. Car il y en a évidemment quelqu'une : presque tous les esprits les plus distingués se sont occupés de cette recherche, convaincus de l'existence d'un principe, d'une substance de ce genre. Comment, en effet, l'ordre existerait-il, s'il n'y avait pas quelque chose d'éternel, de séparé, d'immuable?

Ajoutons que s'il existe un principe, une substance de la nature de celle que nous cherchons; si elle est la substance unique de toutes choses, substance des êtres éternels et des êtres périssables tout à la fois, il s'élève une autre difficulté : Comment, le principe étant le même, les êtres sont-ils les uns éternels, les autres non-éternels[1]? C'est là une chose absurde. S'il y a deux substances qui soient principes, l'une des êtres périssables, l'autre des êtres éternels, et si en même temps la substance des êtres périssables est

[1] Voyez liv. III, 4, t. I, p. 88 sqq.

éternelle, la difficulté n'est pas moindre. Car, pourquoi, si le principe est éternel, ce qui provient du principe n'est-il pas éternel? S'il est périssable, il a lui-même pour principe un autre principe, celui-ci un autre; et l'on ira de la sorte jusqu'à l'infini.

Que si l'on admet pour principes l'unité et l'être, qui semblent être par excellence les principes immobiles, et si en même temps ni l'un ni l'autre de ces deux principes n'est un être déterminé, une essence, comment seront-ils séparés et en soi? Or, tels sont les caractères que nous cherchons dans les principes éternels et premiers. Si, d'un autre côté, l'unité et l'être sont l'être déterminé et l'essence, dès-lors tous les êtres seront des essences; car l'être se dit également de tous les êtres, et l'unité, d'un certain nombre. Or, prétendre que tous les êtres sont des essences, c'est être dans le faux.

De plus, comment peuvent être dans le vrai ceux qui disent que le premier principe, c'est l'unité, et qu'à ce titre l'unité est essence; qui engendrent le premier nombre au moyen de l'unité et de la matière, et qui disent que ce nombre est la substance des êtres sensibles? Comment, en effet, comprendre qu'il y ait unité dans la dyade et dans chacun des autres nombres composés? Ils ne disent rien à ce sujet, et il ne leur serait pas facile de donner une explication satisfaisante.

Si l'on regarde comme principes les lignes, ou ce qui dépend des lignes, et j'entends par là les plans premiers, ce ne seront pas là des substances séparées; ce ne seront que des sections, des divisions, les unes

des plans, les autres des corps, les points des lignes. Elles ne seront guère que les limites de ces corps ; or, de pareils êtres existent toujours dans d'autres êtres, aucun d'eux n'est séparé. Ensuite, comment concevoir une substance à l'unité et au point? Toute substance est sujette à production[1], et le point ne naît pas ; le point n'est qu'une division.

Une autre difficulté, c'est que toute science porte sur l'universel, sur ce qui embrasse la multiplicité des choses, tandis que la substance n'est point quelque chose de général, mais plutôt l'être déterminé et séparé. Si donc la science traite des principes, comment concevoir que le principe soit une substance[2]?

De plus, y a-t-il, oui ou non, quelque chose, indépendamment de l'ensemble (par ensemble, j'entends la matière unie à la forme)? S'il n'y a rien, tout est matériel, tout est périssable ; s'il y a quelque chose qui soit indépendant, ce sera la forme et la figure. Mais dans quel cas la forme est indépendante, dans quel cas elle ne l'est point? c'est ce qu'il est difficile de déterminer. Toutefois, dans certains cas, la forme

[1] Il faut entendre par là toute substance naturelle, la réunion dans un individu de la forme et de la matière, tel homme, tel ou tel animal.

[2] St. Thomas, dans son commentaire, fol. 139, b : « Et veritas est, « quod licet universalia non per se existant, tamen naturas eorum est « considerare universaliter. Et secundum hoc, accipiuntur genera et « species in prædicamento substantiæ, quæ dicuntur secundæ substan- « tiæ, de quibus est scientia. Quædam etiam per se existentes sunt « principia, quæ quia immateriales, pertinent ad intelligibilem cogni- « tionem, licet excedant intellectus nostri comprehensionem. »

n'est évidemment point séparée : pour une maison, par exemple.

Enfin, les principes sont-ils identiques quant à l'espèce ou quant au nombre? S'il sont identiques en nombre, tout sera identique.

III.

La science du philosophe est la science de l'être en tant qu'être, dans toutes ces acceptions[1], et non pas sous un point de vue particulier. L'être n'a pas une signification unique, mais s'entend de plusieurs manières ; or, s'il n'y a analogie que de nom, et s'il n'y a pas au fond un genre commun, l'être n'est pas du domaine d'une seule science, n'y ayant pas, entre les diverses sortes d'être, unité de genre. Mais s'il y a aussi rapport fondamental, alors l'étude de l'être appartiendra à une seule science. Ce que nous avons dit qui avait lieu pour le *médical* et pour le *sain*, a lieu aussi, ce semble, pour l'être. Médical et sain se prennent l'un et l'autre sous plusieurs acceptions : on donne ces noms à tout ce qui peut se ramener de telle façon, ou de telle autre, soit à la science médicale, soit à la santé ; mais toutes les significations de chacun de

[1] Voyez liv. IV, 1, 2, t. I, p. 102 sqq.; et passim.

ces mots se rapportent à une même chose. On donne le nom de médical et à la notion de la maladie et au scalpel, parce que l'une vient de la science médicale, et que l'autre est utile dans cette science. De même pour le sain : tel objet reçoit le nom de sain parce qu'il est l'indice de la santé, tel autre parce qu'il la produit; et de même pour les choses analogues. De même enfin pour tous les autres modes de l'être. Chacun de ces modes est appelé être, ou parce qu'il est une qualité, un état de l'être en tant qu'être, ou parce qu'il est une disposition, un mouvement, ou quelqu'un des autres attributs de ce genre.

Toutes les acceptions de l'être peuvent se ramener à une seule acception commune; toutes les contrariétés se peuvent ramener aux premières différences, aux contrariétés de l'être, soit qu'on regarde comme premières différences de l'être la pluralité et l'unité, la similitude et la dissimilitude, ou bien quelques autres différences : question que nous n'avons plus besoin d'examiner. Peu importe que l'on ramène les divers modes de l'être, à l'être ou à l'unité. Supposé même que l'unité et l'être ne soient pas identiques, mais différents, ils peuvent cependant se remplacer l'un l'autre : l'unité est, sous un point de vue, l'être, et l'être, l'unité[1].

Puisqu'une seule et même science embrasse tous les contraires, et que dans tous les contraires il y a privation, on pourrait se poser cette difficulté : Comment, dans certains cas, y a-t-il privation, y ayant un

[1] Voyez liv. V, 6, 7, t. I, p. 160 sqq., et liv. X, passim.

intermédiaire entre les contraires, entre le juste et l'injuste, par exemple? Dans tous les cas, il faut dire qu'il n'y a pas, pour l'intermédiaire, privation complète de chacun des extrêmes ; cela n'a lieu que pour les extrêmes entre eux. Si, par exemple, l'homme juste est celui qui se conforme aux lois en vertu d'une certaine disposition de sa nature[1], il n'y aura pas, pour l'homme non-juste[2], privation complète de tout ce qui est compris dans la définition du juste. S'il manque par quelque point à l'obéissance due aux lois, il y aura pour lui privation sous ce rapport. Il en sera de même pour tout le reste. De même donc que le mathématicien opère sur de pures abstractions; car il examine les objets dépouillés de tous leurs caractères sensibles, tels que le poids, la légèreté, la dureté et son contraire, ainsi que la chaleur, le froid, et tous les autres caractères sensibles opposés deux à deux ; il ne leur laisse que la quantité et la continuité dans une seule, dans deux, dans trois directions, et les modes de la quantité et du continu en tant que quantité et continu, et ne les étudie point sous d'autres rapports ; il examine tantôt leurs positions relatives et ce qui suit de leurs positions, tantôt leur commensurabilité et leur incommensurabilité, tantôt leur pro-

[1] Aristote, disent les anciens commentateurs, a ajouté cette condition, parce qu'il est possible qu'on soit forcé violemment à faire ce qui est juste, auquel cas l'action est sans mérite.

[2] Ὁ ἄδικος. — Alexandre, *Schol.*, p. 794; Sepulv., p. 268 : λέγων ἄδικον τὸν μήτε δίκαιον μήτε ἄδικον, ἀλλὰ τὸν μέσον ὄντα δικαίου καὶ ἀδίκου. L'expression *non-juste* est la négation du juste, mais non l'affirmation de l'injustice ; c'est le moyen terme dont parle Alexandre.

portions ; et cependant nous ne faisons qu'une seule et même science de la géométrie, laquelle étudie les objets sous tous ces rapports : de même pour l'être ; c'est la philosophie seule et non pas une autre science qui étudie les accidents de l'être en tant qu'être, et les contrariétés de l'être en tant qu'être. Car c'est en tant que susceptible de mouvement, plutôt qu'en tant qu'être, qu'on pourrait rapporter à la physique l'étude de l'être. La dialectique et la sophistique s'occupent des accidents des êtres, et non pas des êtres en tant qu'êtres, ni de l'être en soi et en tant qu'être.

Reste donc à dire que c'est le philosophe qui traite des principes dont nous avons parlé, en tant qu'ils sont des êtres. Et puisque les diverses significations de l'être se rapportent toutes à une signification commune et unique, et comme elles, les diverses contrariétés, car toutes se ramènent aux premières contrariétés et aux premières différences de l'être, une seule science peut dès-lors embrasser toutes ces choses, et ainsi se trouve résolue la difficulté que nous nous étions posée en commençant, je veux parler de la question de savoir comment une seule et même science peut embrasser à la fois plusieurs êtres de genres différents.

IV [1].

Le mathématicien se servant des axiômes généraux, mais seulement dans son point de vue particulier, la philosophie première devra aussi étudier les principes des axiômes [2]. Cet axiôme, que, si de choses égales on retranche des quantités égales, les restes sont égaux, s'applique à toutes les quantités. La science mathématique accepte, il est vrai, ce principe, mais elle n'opère que sur quelques points particuliers de la matière qui en dépend, par exemple, sur les lignes, les angles, les nombres, ou tel autre mode de la quantité; mais elle n'étudie pas ces êtres en tant qu'ils sont des êtres, mais seulement en tant que continus dans une seule direction, dans deux, dans trois. Au contraire, la philosophie ne s'occupe point des objets particuliers ou de leurs accidents; elle étudie chacun de ces objets sous le rapport de l'être en tant qu'être.

Il en est pour la physique comme pour les mathématiques ; la physique étudie les accidents et les principes des êtres en tant qu'ils sont en mouvement, et

[1] Quelques éditeurs rattachent ce chapitre au précédent, et des deux n'en font qu'un seul : nous avons suivi la division la plus généralement adoptée.

[2] Voyez liv. IV, 3, t. I, p. 112 sqq.

non pas en tant qu'êtres. Mais nous avons dit que la science première est celle qui étudie les objets sous le rapport de l'être en tant qu'être, et non point sous quelque autre rapport. C'est pourquoi et la physique et les mathématiques ne doivent être regardées que comme des parties de la philosophie.

V.

Il y a un principe dans les êtres, relativement auquel on ne peut pas être dans le faux ; c'est nécessairement le contraire, je veux dire qu'on est toujours dans le vrai [1]. Voici ce principe : Il n'est pas possible que la même chose soit et ne soit pas en même temps ; et de même pour toutes les autres oppositions absolues. Il n'y a pas de démonstration réelle de ce principe ; cependant on peut réfuter celui qui le nie. En effet, il n'y a pas de principe plus certain que celui-là, duquel on puisse le déduire par le raisonnement, et il faudrait qu'il en fût ainsi pour qu'il y eût réellement démonstration. Mais si l'on veut démontrer à celui qui prétend que les propositions opposées sont également vraies, qu'il est dans le faux, il faudra prendre un objet qui soit identique à lui-même, comme ne pouvant pas être et n'être pas le même

[1] Voyez liv. IV, 3, t. I, p. 114 sq.

dans un seul et même moment, et qui cependant, d'après le système, ne soit pas identique. C'est la seule manière de réfuter celui qui prétend qu'il est possible que l'affirmation et la négation d'une même chose soient vraies en même temps. Et d'ailleurs ceux qui veulent converser entre eux doivent se comprendre, car comment, sans cette condition, y aurait-il entre eux communication de pensées ? Il faut donc que chacun des mots soit connu, qu'il exprime une chose, non pas plusieurs mais une seule; ou bien, s'il a plusieurs sens, il faut qu'on indique clairement quel objet on désigne présentement par le mot. Quant à celui qui dit que telle chose est et n'est pas, il nie ce qu'il affirme, et par conséquent, il affirme que le mot ne signifie pas ce qu'il signifie. Mais cela est impossible ; il est impossible, si l'expression : *telle chose est*, a un sens, que la négation de la même chose soit vraie. Si le mot désigne l'existence d'un objet, et que cette existence soit une réalité, c'en est une nécessairement ; or, ce qui est nécessairement ne peut pas en même temps ne pas être. Il est donc impossible que les affirmations opposées soient vraies en même temps du même être.

Ensuite, si l'affirmation n'est pas plus vraie que la négation, appeler tel être homme ou non-homme, ce ne sera pas plus dire la vérité dans un cas que dans l'autre ; mais alors dire que l'homme n'est pas un cheval ce sera être plus dans le vrai, ou n'y être pas moins que celui qui prétend que ce n'est pas un homme. On sera donc encore dans le vrai en disant que l'homme est un cheval, car les contraires sont également vrais :

il en résulte que l'homme est identique au cheval ou à tout autre animal.

Il n'y a, disons-nous, aucune démonstration réelle de ces principes ; on peut cependant démontrer leur vérité à celui qui les attaque par de tels arguments. En interrogeant Héraclite lui-même dans ce sens, on l'eût bientôt réduit à accorder qu'il est complétement impossible que les affirmations opposées soient vraies en même temps, relativement aux mêmes êtres. C'est, on le voit, pour ne pas s'être entendu avec lui-même, qu'Héraclite embrassa cette opinion. Admettons, j'y consens, que son système soit vrai ; dès-lors son principe même ne sera pas vrai ; il ne sera pas vrai de dire que la même chose peut être et n'être pas en même temps. Car, de même qu'on est dans le vrai, en affirmant et en niant séparément chacune de ces deux choses, l'être et le non-être, de même on est dans le vrai en affirmant comme une seule proposition l'affirmation et la négation réunies, et en niant cette proposition totale considérée comme une seule affirmation. Enfin, si l'on ne peut rien affirmer avec vérité, on sera dans le faux en disant qu'aucune affirmation n'est vraie. Si l'on peut affirmer quelque chose, alors tombe de lui même le système de ceux qui repoussent les principes, et qui, par là, suppriment absolument toute discussion.

VI.

Ce que dit Protagoras ne diffère guère de ce qui précède[1]: en effet, Protagoras prétendait que l'homme est la mesure de toutes choses, ce qui veut dire simplement que toute chose est en réalité telle qu'elle paraît à chacun. S'il en est ainsi, il en résulte que la même chose est et n'est pas, est à la fois bonne et mauvaise, et que toutes les autres affirmations opposées sont également vraies, puisque souvent la même chose paraît bonne à ceux-ci, à ceux-là mauvaise, et que ce qui paraît à chacun est la mesure des choses.

Pour résoudre cette difficulté, il suffit d'examiner quel a pu être le principe d'une pareille doctrine. Quelques-uns semblent y être arrivés pour avoir adopté le système des physiciens; pour les autres elle est née de ce que tous les hommes ne portent pas le même jugement sur les mêmes choses, et que telle saveur qui paraît douce aux uns, paraît aux autres avoir la qualité opposée. Un point de doctrine commun à presque tous les physiciens, c'est que rien ne vient du non-être, et que tout vient de l'être. Le non-blanc, il est vrai, vient de ce qui est complétement blanc, de ce qui n'est nulle part non-blanc. Mais lors-

[1] Voyez liv. IV, 5, t. I, p. 128 sqq.

qu'il y a production du non-blanc, le non-blanc, selon eux, proviendrait de ce qui est non-blanc ; d'où il suit, dans l'hypothèse, que quelque chose viendrait du non-être ; à moins que le même objet ne soit à la fois blanc et non-blanc. Cette difficulté est aisée à résoudre. Nous avons dit dans la Physique [1], comment ce qui est produit vient du non-être, et comment de l'être. D'un autre côté, ajouter également foi aux opinions, aux imaginations de ceux qui sont en désaccord sur les mêmes objets, c'est pure sottise. Évidemment, il faut de toute nécessité que les uns ou les autres soient dans l'erreur : cette vérité se montrera dans tout son jour, si l'on considère ce qui a lieu dans la connaissance sensible. Jamais, en effet, la même chose ne paraît douce aux uns, amère aux autres, à moins que pour les uns, le sens, l'organe qui juge des saveurs en question, ne soit vicié et altéré. Mais s'il en est ainsi, il faut admettre que les uns sont, et que les autres ne sont pas la mesure des choses. Ce que je dis, je le dis également pour le bien et le mal, le beau et le laid, et les autres objets de ce genre.

Professer l'opinion dont il s'agit, c'est croire que les choses sont telles qu'elles paraissent à ceux qui compriment la paupière inférieure avec le doigt et font ainsi qu'un objet unique leur paraît double ; c'est croire qu'il y a deux objets parce qu'on en voit deux, et qu'ensuite il n'y en a plus qu'un, car ceux qui ne touchent pas leur œil, n'en voient qu'un seul. Et d'ailleurs il est absurde de porter un jugement sur la vérité, d'après les

[1] Voyez *Phys. auscult.*, I, 7 ; Bekk., p. 189 sqq.

objets sensibles que nous voyons changer sans cesse, et ne jamais persister dans le même état. C'est dans les êtres qui restent toujours les mêmes, et ne sont susceptibles d'aucun changement, qu'il faut chercher à saisir la vérité. Tels sont, par exemple, les corps célestes. Ils ne paraissent pas tantôt avec tels caractères, tantôt autrement ; ils sont toujours les mêmes, ils ne subissent aucun changement.

De plus, si le mouvement existe, si quelque chose se meut, tout mouvement étant le passage d'une chose à une autre, il faut, dans le système, que ce qui se meut soit encore dans ce dont il vient, et n'y soit plus ; qu'il soit en mouvement vers tel but, et que déjà il y soit parvenu. S'il n'en est pas ainsi, la négation et l'affirmation d'une chose ne peuvent pas être vraies en même temps. Ensuite, si les objets sensibles sont dans un flux, dans un mouvement perpétuel sous le rapport de la quantité, si on l'admet du moins, quoique cela ne soit pas vrai, pour quelle raison la qualité ne persisterait-elle pas ? Car une des raisons qui ont fait admettre que des propositions contradictoires sont vraies en même temps, c'est qu'on suppose que la quantité ne reste pas la même dans les corps, parce que le même corps a maintenant quatre coudées, et plus tard n'a pas quatre coudées. La qualité, c'est ce qui distingue la forme substantielle, la nature déterminée ; la quantité tient à l'indéterminée.

Ce n'est pas tout. Pourquoi, quand leur médecin leur ordonne de prendre telle nourriture, prennent-ils cette nourriture ? Car quelle raison y a-t-il pour croire plutôt que c'est là du pain, que pour croire le

contraire? et alors il sera indifférent de manger ou de ne pas manger. Et cependant ils prennent la nourriture, dans la conviction que le médecin a affirmé quelque chose de vrai, et que c'est bien là le met qu'il a ordonné. Ils ne devraient pas le croire pourtant, s'il n'est pas de nature qui reste invariable dans les êtres sensibles, si toutes, au contraire, sont dans un mouvement, dans un flux perpétuel.

Et d'ailleurs, si nous-mêmes nous changeons continuellement, si nous ne restons pas un seul instant les mêmes, qu'y a-t-il d'étonnant à ce que nous ne portions pas le même jugement sur les objets sensibles; à ce qu'ils nous paraissent différents quand nous sommes malades? Les objets sensibles, bien qu'il ne paraissent pas aux sens les mêmes qu'auparavant[1], n'ont pas, pour cela, subi un changement; ils ne donnent pas les mêmes sensations, mais des sensations différentes aux malades, parce que ceux-ci ne sont pas dans le même état, dans la même disposition qu'au temps de la santé. La même chose arrive nécessairement dans le changement dont nous parlions tout à l'heure. Si nous ne changions pas, si nous restions toujours les mêmes, les objets persisteraient pour nous.

Quant à ceux qui en sont venus par le raisonnement à se poser les difficultés précédentes, il n'est pas facile de les convaincre, s'il n'admettent pas quelque principe dont ils ne demandront pas de raison. Car toute preuve, toute démonstration part d'un principe de ce genre. Ne rien admettre de tel, c'est supprimer toute discussion, et par conséquent toute preuve. A l'égard de ceux-là il n'y a donc pas de preuves à don-

ner. Mais ceux qui sont seulement dans le doute, à raison des difficultés dont nous venons de parler, il est facile de dissiper leurs incertitudes, et d'écarter ce qui fait naître le doute dans leurs esprits. Cela est évident d'après ce que nous avons dit tout à l'heure.

Il résulte clairement de là que les affirmations opposées ne peuvent être vraies en même temps du même objet ; que les contraires ne peuvent pas s'y rencontrer non plus simultanément, puisque toute contrariété contient une privation, ce dont on peut s'assurer, en ramenant à leur principe les notions des contraires. De même aussi aucun terme moyen ne peut s'affirmer d'un seul et même être[1] : supposons que le sujet soit blanc ; si nous disons qu'il n'est ni blanc ni non-blanc ; nous serons dans le faux, car il résulterait de là que le même objet serait blanc et ne le serait pas. L'un des deux termes compris à la fois dans l'expression, pourra seul s'affirmer de l'objet ; ce sera pour le non-blanc, la négation du blanc. On ne peut donc être dans le vrai, en admettant le principe d'Héraclite ou celui d'Anaxagore ; sans cela on pourrait affirmer les contraires du même être. Car quand Anaxagore dit que tout est dans tout, il dit que le doux, l'amer, que tous les autres contraires comme ceux-là s'y rencontrent également, puisque tout est dans tout, non pas seulement en puissance, mais en acte et distinctement. Il n'est pas possible non plus que tout soit vrai et que tout soit faux : d'abord à cause des nombreuses absurdités où en-

[1] Voyez liv. IV, 7, t. I, p. 140 sqq.

traine cette hypothèse, comme nous l'avons dit ; et ensuite parce que si tout est faux, on ne sera pas dans le vrai en affirmant que tout est faux ; enfin, parce que si tout est vrai, celui qui dira que tout est faux ne sera pas dans le faux.

VII.

Toute science s'occupe de la recherche de certains principes et de certaines causes, à l'occasion de chacun des objets dont elle embrasse la connaissance [1]. Ainsi font la médecine, la gymnastique, et les diverses autres sciences créatrices; ainsi font les sciences mathématiques. Chacune d'elles se circonscrit en effet dans un genre déterminé, et traite uniquement de ce genre; elle le considère comme une réalité et un être, sans toutefois l'examiner en tant qu'être. La science qui traite de l'être en tant qu'être est différente de toutes ces sciences, et en dehors d'elles.

Les sciences que nous venons de mentionner prennent chacune pour sujet dans chaque genre, l'essence, et tâchent de donner sur tout le reste des démonstrations, plus ou moins sujettes à exceptions, plus ou moins rigoureuses. Les unes admettent l'essence perçue par les sens; les autres posent tout d'abord l'es-

[1] Voyez liv. VI, 1, t. I, p. 208 sqq.

sence comme fait fondamental. Il est clair alors, qu'il n'y a lieu, avec cette façon de procéder, à aucune démonstration ni de la substance, ni de l'essence.

La physique est une science; mais elle n'est évidemment point une science pratique, ni une science créatrice. Pour les sciences créatrices, en effet, c'est dans l'agent, et non dans l'objet qui subit l'action, que réside le principe de mouvement ; et ce principe, c'est ou bien un art, ou bien quelque autre puissance. De même pour les sciences pratiques : ce n'est pas non plus dans la chose qui est l'objet de l'action que réside le mouvement, mais bien plutôt dans l'être qui agit. La science du physicien traite des êtres qui ont en eux-mêmes le principe du mouvement. On voit assez dès-lors que la science physique n'est ni une science pratique, ni une science créatrice, mais qu'elle est de toute nécessité une science théorétique ; car il faut bien qu'elle rentre dans l'un de ces trois genres.

Puisqu'il est nécessaire que chaque science connaisse sous quelque point de vue l'essence, et s'en serve comme d'un principe, le physicien ne peut donc pas ignorer la manière de définir; il faut qu'il sache ce qu'est véritablement la notion substantielle dans les objets dont il traite, si elle est dans le même cas que le *camus*, ou bien plutôt comme le *retroussé*. La notion du camus implique la matière de l'objet ; celle du retroussé est indépendante de toute matière. En effet, c'est dans un nez que se produit le camus; et c'est pour cela que la notion du camus implique celle du nez : le camus, c'est le nez retroussé. Il est donc évident que la matière doit entrer dans la définition

de la chair, de l'œil et des autres parties du corps.

Il y a une science de l'être considéré en tant qu'être et indépendamment de tout sujet matériel : voyons donc s'il faut admettre l'identité de cette science et de la physique, ou bien plutôt leur différence. La physique traite des êtres qui ont en eux-mêmes le principe du mouvement. La science mathématique est une science théorétique, il est vrai, et qui traite d'objets immobiles ; mais ces objets ne sont pas séparés de de toute matière. La science de l'être indépendant et immobile est donc différente de l'une et de l'autre de ces deux sciences ; supposé qu'il y ait une substance qui soit réellement ainsi, je veux dire indépendante et immobile, ce que nous nous efforcerons de prouver. Et s'il y a une nature de cette sorte parmi les êtres, ce sera la là nature divine, ce sera le premier principe, le principe par excellence.

Il y a, à ce compte, trois sciences théorétiques : la Physique, la Science mathématique, la Théologie. Or, les sciences théorétiques l'emportent sur les autres sciences. Mais celle que nous venons de nommer la dernière l'emporte sur toutes les sciences théorétiques. Elle a pour objet l'être qui l'emporte sur tous les êtres ; et c'est la valeur de l'objet propre de la connaissance, qui détermine ou la supériorité d'une science, ou son infériorité.

C'est une question de savoir si la science de l'être en tant qu'être est, oui ou non, une science universelle. Les sciences mathématiques traitent chacune d'un genre d'êtres déterminé ; la science universelle embrasse tous les êtres. Si donc les substances physiques

étaient les premières entre toutes les essences, alors la première de toutes les sciences, ce serait la physique. Mais s'il existe une autre nature, une substance indépendante et immobile, il faut bien que la science de cette nature soit une autre science, une science antérieure à la physique, une science universelle par son antériorité même.

VIII.

L'être en général s'entend de plusieurs manières, et d'abord comme être accidentel : parlons donc de l'être accidentel[1]. Il est de toute évidence qu'aucune des sciences que nous avons énumérées ne traite de l'accident. L'art de bâtir ne s'occupe nullement de ce qui peut arriver à ceux qui se serviront de la maison, de savoir, par exemple, si l'habitation de la maison leur sera désagréable ou leur fera plaisir. De même pour l'art du tisserand, pour celui du cordonnier, de même pour l'art culinaire. Chacune de ces sciences s'occupe uniquement de l'objet qui lui est propre, c'est-à-dire de son but propre ; aucune ne considère un être en tant que musicien, en tant que grammairien. Des raisonnements comme celui-ci :

Un homme est musicien, il devient grammairien ;

[1] Voyez liv. VI, 2, 3, t. I, p. 214 sqq.

donc il doit être à la fois l'un et l'autre. Mais il n'était pas l'un et l'autre auparavant. Or, ce qui n'existe pas de tous temps est devenu ; donc cet homme est devenu musicien et grammairien simultanément.

De pareils raisonnements, dis-je, ne sont jamais ce que cherche une science reconnue par tous comme telle ; il n'y a que la Sophistique qui en fasse son objet. Elle seule, la Sophistique, traite de l'accident. Aussi le mot de Platon n'est-il pas sans justesse : La Sophistique, a-t-il dit, roule sur le non-être.

On verra clairement que toute science de l'accident est impossible, si l'on examine avec attention la nature même de l'accident. Parmi les êtres, il en est qui existent toujours et nécessairement, non pas de cette nécessité qui n'est que l'effet de la violence, mais de celle-là qui est le fondement des démonstrations ; d'autres choses ne sont qu'ordinairement ; d'autres enfin n'existent ni ordinairement, ni toujours et de toute nécessité, mais seulement suivant les circonstances. Qu'il fasse froid pendant la canicule, par exemple, c'est ce qui n'arrive ni toujours, ni nécessairement, ni dans le plus grand nombre des cas, c'est ce qui peut quelquefois arriver. L'accident est donc ce qui n'arrive ni toujours, ni de toute nécessité, ni dans le plus grand nombre des cas. Voilà, selon nous, ce que c'est que l'accident. Quant à l'impossibilité d'une science de l'accident, elle est par là même évidente. En effet, toute science s'occupe ou de ce qui est éternellement, ou de ce qui est ordinairement. Or, l'accident n'est ni éternellement ni ordinairement.

Il est évident d'ailleurs que les causes et les principes

de l'être accidentel ne sont pas du même genre que les causes et les principes de l'être en soi. Sans cela tout serait nécessaire. En effet, si, telle chose existant, telle autre chose existe, et que celle-là existe aussi telle autre existant, et qu'il en soit ainsi non pas selon les circonstances mais nécessairement, l'effet produit nécessairement doit être lui-même nécessaire ; et l'on arrive ainsi jusqu'au dernier effet. Or, ce dernier effet, c'est l'accident. Tout serait donc alors nécessaire ; et c'est là la suppression absolue de l'action des circonstances sur les êtres qui deviennent, et de leur possibilité de devenir et de ne devenir pas : conséquence à laquelle on arrive encore, même en supposant que la cause n'est pas, mais devient. Car alors tout deviendra nécessairement. Il y aura demain une éclipse, si telle chose a lieu, et telle chose aura lieu à condition qu'une autre aura lieu elle-même, laquelle deviendra à une autre condition encore. Et si, d'un temps limité, si de ce temps qui sépare demain de l'instant actuel, on retranche sans cesse du temps, comme nous venons de faire, on finira par arriver à ce qui est présentement. Par conséquent, l'existence de ce qui est présentement entraînera nécessairement la production de tout ce qui devra suivre ; par conséquent, tout devient nécessairement.

Pour l'être qui signifie le vrai et non plus l'accident, il consiste uniquement dans ce que la pensée affirme ou nie du sujet ; il est une modification de la pensée même ; aussi ne cherche-t-on pas les principes de cet être, mais ceux de l'être extérieur et indépendant. Quant à l'autre être, je veux dire l'être accidentel, c'est ce qui n'est pas nécessaire, c'est l'indéterminé.

Or, il n'y a aucun ordre dans les causes de l'être accidentel, et d'ailleurs elles sont en nombre infini : tandis que la cause finale est le fondement de tout ce ce qui se produit dans la nature, ou provient de la pensée.

Le hasard [1], c'est toute production accidentelle soit de la nature, soit de la pensée. Le même rapport qu'il y a entre l'être en soi et l'être accidentel, existe aussi entre les causes de ces êtres. Le hasard est la cause accidentelle de ce qui se fait par intention et dans un certain but. Le hasard et la pensée se rapportent donc au même objet, n'y ayant pas de choix sans pensée. Mais les causes qui produisent les effets attribués au hasard sont indéterminées; d'où il suit que le hasard est impénétrable à la raison humaine, qu'il n'est qu'une cause accidentelle, ou pour mieux dire, qu'il n'est cause de rien. Un heureux, un fâcheux hasard [2], c'est l'arrivée d'un bien ou d'un mal; de grands biens ou de grands maux, voilà la prospérité et l'adversité.

De même que nul être accidentel n'est antérieur à un être en soi, de même il y a postériorité pour les causes de l'être accidentel. Admît-on que le ciel a pour cause le hasard ou un concours fortuit, il y aurait encore une cause antérieure, c'est l'intelligence et la nature.

[1] Τύχη. Voyez *Phys. auscult.*, II, 4, 5, 6; Bekker, p. 195 sqq.
[2] Εὐτυχία, δυστυχία.



IX.

Parmi les êtres, les uns sont en acte seulement, les autres seulement en puissance, d'autres en puissance et en acte tout à la fois; il y a enfin l'être proprement dit, l'être sous le rapport de la quantité, et sous le rapport des autres catégories. Quant au mouvement, il n'existe pas en dehors des choses : c'est toujours relativement à quelqu'un des points de vue de l'être que s'opère le changement. Et le changement diffère non-seulement selon les différentes catégories, mais encore dans la même catégorie[1]. Chaque catégorie est double dans les êtres : pour l'essence, par exemple, il y a la forme de l'objet et la privation de la forme; pour la qualité, le blanc et le noir; pour la quantité, le complet et l'incomplet; enfin l'objet monte ou descend, il est léger ou lourd, s'il s'agit de la vitesse. Il y a donc autant d'espèces de mouvement et de changement, que l'être a lui-même d'espèces[2].

Dans chaque genre d'êtres il y a l'être en puissance et l'être en acte. J'appelle mouvement l'actualité du possible en tant que possible; et voici la preuve de l'exactitude de cette définition. C'est quand il y a

[1] Et propter hoc, motus non est aliquod genus commune omnium motuum. St. Thomas, fol. 146, b.

[2] Voyez *Physic. auscult.*, l. III, 1, 2, 3; Bekker, p. 200 sqq.

possibilité de construction, passant à l'acte en cette qualité même, que nous disons qu'il y a acte en tant qu'il y a construction, et c'est là ce qui constitue la construction. De même pour l'enseignement, la guérison d'une maladie, la rotation, la marche, le saut, la dégénérescence, la croissance. Il s'ensuit qu'il y a mouvement pendant la durée de cette sorte d'actualité, non auparavant, ni après ; et le mouvement est l'actualité de ce qui est en puissance, quand l'actualité se manifeste, non pas en tant que l'être est lui-même, mais en tant que mobile ; et voici ce que j'entends par en tant que mobile. L'airain est statue en puissance ; toutefois l'actualité de l'airain en tant qu'airain n'est pas le mouvement qui produit la statue. La notion de l'airain n'implique pas la notion d'une puissance déterminée. S'il y avait entre ces notions identité absolue, essentielle, alors l'actualité de l'airain serait un certain mouvement. Mais il n'y a pas identité ; c'est ce que prouve l'examen des contraires. La puissance de se bien porter et celle d'être malade ne sont pas la même chose, sans quoi la santé et la maladie seraient identiques. Et pourtant le sujet de la santé et celui de la maladie ne sont qu'une seule et même chose, que ce soient les humeurs ou le sang. Puisqu'il n'y a pas identité dans le cas en question, et pas davantage entre la couleur et l'objet visible, il s'ensuit que l'actualité du possible en tant que possible constitue le mouvement.

Voilà ce que c'est que le mouvement ; et c'est pendant la durée de cette sorte d'actualité que l'objet se meut, et non point auparavant, ni plus tard : cela est

de toute évidence. Tout objet peut tantôt être, tantôt n'être pas en acte. Ainsi, d'un côté ce qui peut être construit en tant que pouvant être construit ; de l'autre, l'actualité de ce qui peut être construit en tant que pouvant être construit : c'est-là la construction. La construction est ou bien l'actualité même, ou bien la maison. Mais quand c'est une maison, la possibilité de construire n'existe plus : ce qui pouvait être construit est construit déjà. Il faut donc que l'acte véritable soit dans ce cas une construction ; or, la construction est un mouvement. Même raisonnement pour les autres mouvements.

Ce qui prouve que nous ne nous sommes point trompés, ce sont les systèmes des autres philosophes sur le mouvement, et la difficulté qu'ils éprouvent à le définir autrement que nous n'avons fait. Il serait impossible de le placer dans un autre genre que celui que nous lui avons assigné ; on le voit assez à leurs paroles. Il en est qui appellent le mouvement une diversité [1], une inégalité [2], le non-être [3] : toutes choses qui n'impliquent pas de nécessité le mouvement. Le changement ne se ramène pas plus à ces principes qu'à leurs opposés, et il n'en sort pas davantage. Ce qui fait que c'est aux principes négatifs qu'on le ramène, c'est que le mouvement semble quelque chose d'indéfini. Or, les principes qui composent la série négative sont indéfinis, parce qu'ils indiquent la pri-

[1] Ἑτερότητα.

[2] Ἀνισότητα.

[3] Τὸ μὴ ὄν.

vation, tandis que ni l'essence, ni la qualité, ne sont des principes indéfinis, ni aucune des autres catégories. La cause pour laquelle le mouvement semble indéfini, c'est qu'on ne peut le ramener ni à la puissance, ni à l'acte des êtres; car ni la quantité en puissance ne se meut nécessairement, ni la quantité en acte.

Le mouvement est donc, ce semble, une actualité, mais une actualité imparfaite, et la cause en est que la puissance passant à l'acte est une puissance imparfaite; voilà pourquoi il n'est pas facile de concevoir la nature du mouvement. On ne pouvait, en effet, le ramener qu'à la privation, ou à la puissance pure et simple, ou à l'acte pur et simple; or, aucun de ces principes ne peut évidemment le constituer. Reste donc ce que nous avons dit, savoir, que le mouvement est une actualité, et n'est pas une actualité : chose difficile à comprendre, mais possible du moins.

Il est clair d'ailleurs que le mouvement existe dans l'objet mobile, car le mouvement est l'actualité de l'objet mobile produite par le moteur. De plus, l'actualité du moteur ne diffère pas de l'actualité du mobile. Il faut, pour qu'il y ait mouvement, qu'il y ait actualité de l'un ou de l'autre. Or, la puissance du moteur, c'est le principe du mouvement; son actualité, c'est ce principe produisant le mouvement : mais ce mouvement, c'est l'actualité même de l'objet mobile. Il n'y a donc qu'une actualité unique pour l'un et pour l'autre. Il y a du reste la même distance de un à deux que de deux à un, du bas en haut que du haut en bas, sans qu'il y ait pourtant unité d'être entre ces

choses : tel est le rapport du moteur avec l'objet en mouvement.

X.

L'infini[1] est ou ce qu'on ne peut parcourir, parce qu'il est dans sa nature de n'être point parcouru, au même titre que le son est invisible; ou ce qu'on ne peut achever de parcourir ; ou bien ce qu'on ne parcourt que difficilement ; ou enfin ce qui n'a ni terme ni limite, quoique de sa nature susceptible d'en avoir. Il y a encore l'infini par addition ou par soustraction, ou par addition et soustraction tout à la fois[2].

[1] Sur l'infini, voyez la Physique, livre IV, 4 sqq. ; Bekker, p. 210 sqq.

[2] C'est l'infini, ou plutôt l'indéfini numérique. Toute quantité quelconque est susceptible d'augmentation ou de diminution. Il y a pourtant lieu à maintenir la distinction que semble établir Aristote entre les quantités indéfinies. L'infini par addition, προσθέσει, c'est plus spécialement le nombre proprement dit, auquel on peut sans cesse et sans fin ajouter une unité de même nature que celles qui entrent dans sa composition. L'infini par soustraction, ou par division, ἀφαιρέσει, c'est la grandeur proprement dite, l'étendue, laquelle est divisible à l'infini. Enfin le temps est infini, et par soustraction parce qu'il est un continu, et par addition parce qu'il est susceptible d'être compté. Le mouvement, selon Aristote, est dans le même cas que le temps ; car le temps, dans son système, est ou le mouvement même, ou un mode du mouvement.

L'infini ne saurait avoir une existence indépendante, être quelque chose par lui-même, et en même temps être un objet sensible. En effet, s'il n'est ni une grandeur, ni une chose multiple, s'il est l'infini substantiellement et non pas accidentellement, il doit être indivisible, tout divisible étant ou une grandeur, ou une multitude. Mais s'il est indivisible, il n'est pas infini, si ce n'est au même titre que le son est invisible. Or, ce n'est jamais de cet infini qu'on parle, ce n'est pas de celui-là que nous nous occupons; c'est de l'infini sans limite. Comment d'ailleurs est-il possible que l'infini existe en soi, quand le nombre et la grandeur, dont l'infini n'est qu'un mode, n'existent pas en eux-mêmes? Du reste, si l'infini est accidentel, il ne saurait être, en tant qu'infini, l'élément des êtres; pas plus que l'invisible n'est l'élément du langage, nonobstant l'invisibilité du son. Enfin, l'infini ne peut évidemment exister en acte, car alors toute partie quelconque prise dans l'infini serait elle-même infinie, y ayant identité entre l'essence de l'infini et l'infini, si l'infini a une existence substantielle, et n'est point l'attribut d'un sujet. L'infini sera donc ou bien indivisible, ou bien divisible, susceptible d'être partagé en infinis. Or, un grand nombre d'infinis ne peuvent être le même infini, car l'infini serait une partie de l'infini, comme l'air est une partie de l'air, si l'infini était une essence et un principe[1]. L'infini ne peut

[1] Ajoutez, pour compléter le raisonnement : Il y aurait donc égalité entre le tout et la partie; or, cela est impossible : la partie est plus grande que le tout.

donc être partagé, il est indivisible. Ce qui existe en acte ne saurait être infini, car il y a nécessairement quantité dans ce qui existe en acte. L'infini est donc accidentel. Mais nous avons dit qu'alors il ne pouvait être un principe, que le principe, c'est ce dont l'infini est un accident, l'air, le nombre pair.

Telles sont les considérations générales relatives à l'infini; nous allons montrer que l'infini ne fait point partie des objets sensibles.

Un être limité par des plans, voilà la notion du corps; il n'y a donc pas de corps infini, soit sensible, soit intelligible [1]. Le nombre lui-même, quoiqu'indépendant, n'est pas infini [2], car le nombre, car tout ce qui a un nombre peut se compter. Si nous passons aux objets physiques, voici la preuve qu'il n'y a pas de corps infini. Ce ne pourrait être ni un corps composé ni un corps simple. Ce n'est pas un corps composé, dès lors que les corps composants sont en nombre limité. Il faut, en effet, qu'il y ait dans le composé équilibre entre les éléments contraires; aucun d'eux ne doit être infini. Si de deux corps constituants l'un était d'une façon quelconque inférieur en puissance, le fini serait absorbé par l'infini. Il est d'ailleurs impossible que chacun des éléments soit infini. Le corps est ce qui a dimension dans tous les sens, et l'infini ce dont la dimension est sans borne : s'il y avait un corps infini, il serait donc infini dans tous les sens.

L'infini ne saurait pas être davantage un corps un

[1] Les objets dont traite la Géométrie.

[2] Il s'agit ici du nombre déterminé.

et simple, ni, comme quelques-uns le prétendent, quelque chose en dehors des éléments, et d'où proviennent les éléments. Il n'existe pas de pareil corps en dehors des éléments, car tous les corps se résolvent, et voilà tout, dans les eléments d'où ils proviennent. Évidemment il n'y a pas, en dehors des corps simples, un élément tel que celui-là, le feu, par exemple, ou tout autre élément ; car il faudrait qu'il fût infini, pour que le tout, même fini, pût être ou devenir cet élément, comme dans le cas dont parle Héraclite. Le tout, dit-il, devient feu dans certaines circonstances[1].

Même raisonnement pour cette unité que les physiciens placent en dehors des éléments. Tout changement se fait du contraire au contraire, du froid au chaud, par exemple. Puis, le corps sensible occupe un lieu déterminé, et c'est le même lieu qui contient le tout et ses parties : le tout et les parties de la terre sont dans le même lieu. Si donc le tout est homogène, ou il sera immobile, ou bien il aura un perpétuel mouvement. Mais la dernière supposition est impossible. Pourquoi irait-il en haut plutôt qu'en bas, ou dans une direction quelconque? Si le tout était une masse de terre, par exemple, dans quel endroit pourrait-elle se mouvoir ou rester immobile? Le lieu que cette masse occupe, le lieu de ce corps infini est infini ; elle le remplirait donc tout entier. Et comment

[1] Il faut, en effet, pour arriver à ce résultat, que l'élément qui absorbe en lui tous les autres soit d'une autre nature qu'eux, et comme dit St. Thomas, qu'il l'emporte infiniment en force et en puissance. L'être fini ne disparaît complétement qu'au sein d'un être infini.

en peut-il être ainsi ? Quelle peut être, dans ce cas, l'immobilité, quel peut être le mouvement? Y aurait-il immobilité dans toutes les parties du lieu ? Il n'y aurait donc jamais de mouvement. Y a-t-il, au contraire, mouvement dans toutes les parties du lieu ? Il n'y aurait donc jamais de repos. Mais s'il y a hétérogénéité dans le tout, les lieux sont entre eux dans le même rapport que les parties qu'ils contiennent. Et d'abord, il n'y a pas unité dans le corps qui constitue le tout, sinon unité par contact. Ensuite, ou le nombre des espèces de corps qui le composent est fini, ou bien il est infini. Or, il n'est pas possible que ce nombre soit fini ; sans cela il y aurait des corps infinis, d'autres qui ne le seraient pas, le tout étant infini : le feu, par exemple, le serait, ou bien l'eau. Or, une telle supposition, c'est la destruction des corps finis. Mais si le nombre des espèces de corps est infini, et s'ils sont simples, il y aura une infinité d'espèces de lieux, une infinité d'espèces d'éléments. Or, cela est impossible : le nombre des espèces de lieux est fini[1], donc le nombre des espèces de corps qui composent le tout est nécessairement fini.

En général, un corps ne saurait être infini, et pas plus que les corps, le lieu qui contient les corps ; puisque tout corps sensible est ou pesant, ou léger[2]. Le

[1] « Nam species locorum sunt sub aliquo numero determinato, « quæ sunt sursum deorsum et hujusmodi. » St. Thomas, fol. 149, b. — Voyez plus bas.

[2] St. Thomas, *Id. ibid.* « Quod quidem verum erat secundum opi« nionem antiquorum naturalium ponentium corpus infinitum actu. « Sed ipse opinatur, quod sit aliquod corpus sensibile, non habens

corps infini aurait un mouvement soit horizontal, soit de bas en haut. Mais ni l'infini tout entier ne saurait être susceptible d'un tel mouvement, ni la moitié de l'infini, ni une partie quelconque de l'infini. Comment établir la distinction, et par quel moyen déterminer que ceci est le bas de l'infini, ceci le haut, la fin, le milieu? D'ailleurs, tout corps sensible est dans un lieu. Or, il y a six espèces de lieu[1]. Où les trouver dans le cas de l'existence d'un corps infini? En un mot, s'il est impossible que le lieu soit infini, il est impossible que le corps le soit lui-même. Ce qui est dans un lieu est quelque part; c'est-à-dire qu'il est en haut, ou en bas, ou dans un des autres lieux. Or, chacun de ces lieux est lui-même une limite.

Il n'y a pas identité entre l'infini dans la grandeur, l'infini dans le mouvement, et l'infini dans le temps; ce n'est pas là une seule et même nature. De ces trois infinis, celui qui suit est dit infini par son rapport avec celui qui précède. C'est par son rapport avec la grandeur qui subit un mouvement, une altération, une augmentation, que le mouvement est dit

« gravitatem neque levitatem, scilicet corpus cœleste, ut probavit in « libro de Cœlo et Mundo. Et ideo hoc induxit sub conditione quasi « ab adversariis concessum, sed non simpliciter verum. Si ergo omne « corpus sensibile est grave, vel leve, et est aliquod corpus sensibile « infinitum, oportet, quod sit grave vel leve, et per consequens, quod « feratur sursum, vel ad medium. Diffinitur enim leve quod fertur « sursum, et grave quod fertur ad medium, etc. »

[1] C'est-à-dire qu'un espace déterminé se présente à nous sous six aspects différents : il y a le haut et le bas, la droite et la gauche, le devant et le derrière.

infini. Le temps est infini par son rapport avec le mouvement[1].

X.

L'être qui change, ou bien subit un changement accidentel : c'est ainsi que le musicien se promène ; ou bien a quelque chose en lui qui change, et c'est là le changement proprement dit [2]. Tout changement partiel est dans ce dernier cas : on guérit le corps parce qu'on guérit l'œil. Enfin, il y a ce dont le mouvement est essentiel et premier ; je veux parler de ce qui est mobile en soi[3]. Même distinction au sujet du moteur. Il meut ou accidentellement, ou partiellement, ou absolument. Tout mouvement suppose un premier moteur, une chose mue, mue dans un certain temps, à partir d'un certain point, vers un certain but. Les formes, les modifications, les lieux, qui sont la fin du

[1] Nous avons rappelé un peu plus haut que le temps, dans le système Aristote, ou était identique au mouvement, ou n'était qu'un mode du mouvement.

[2] Voyez *Phys.auscult.*, liv. V, 1, 2 ; Bekk., p. 224 sqq.

[3] Il s'agit du mouvement total en opposition avec le mouvement partiel dont il vient d'être question. « Tertio modo dicitur aliquid « moveri primo et per se, sicut si aliquod totum moveatur secundum « totum, ut si lapis deorsum feratur. » St. Thomas, fol. 150, a.

mouvement des êtres qui se meuvent, sont immobiles : ainsi la science, la chaleur. Ce n'est pas la chaleur qui est un mouvement, c'est l'échauffement.

Le changement non-accidentel ne se rencontre pas dans tous les êtres, mais seulement dans les contraires et dans les intermédiaires, et dans les êtres pour lesquels il y a affirmation et négation. L'induction va confirmer ce que j'avance.

Le changement est, dans les êtres qui changent, le passage, ou bien d'un sujet à un sujet, ou bien de ce qui n'est pas sujet à ce qui n'est pas sujet, ou bien d'un sujet à ce qui n'est pas sujet, ou bien de ce qui n'est pas sujet à un sujet ; et j'appelle sujet ce qui se pose par l'affirmation. Il y a donc de toute nécessité trois sortes de changements ; car le changement de ce qui n'est pas sujet à ce qui n'est pas sujet n'est pas un changement véritable. Il n'y a pas là de contraires ; il n'y a pas non plus affirmation et négation, n'y ayant pas d'opposition. Le passage de ce qui n'est pas sujet à l'état de sujet, et dans ce cas il y a contradiction ; ce changement, c'est la production : production, absolument parlant, au point de vue absolu ; production déterminée, s'il s'agit d'un être déterminé. Le changement d'un sujet en ce qui n'est pas sujet, c'est la destruction : destruction, absolument parlant, au point de vue absolu ; destruction déterminée, s'il s'agit d'un être déterminé. »

Si le non-être se prend dans plusieurs acceptions, et si l'être qui consiste dans la convenance ou la disconvenance de l'attribut avec le sujet[1] ne peut se

[1] L'être considéré comme le vrai n'a pas une existence substantielle ;

mouvoir, il en est de même de l'être en puissance, de l'être opposé à l'être proprement dit. Toutefois, il peut y avoir mouvement accidentel de ce qui n'est pas blanc, ou de ce qui n'est pas bon : le non-blanc peut être un homme. Mais ce qui n'a absolument pas d'existence déterminée ne saurait jamais se mouvoir ; il est impossible, en effet, que le non-être soit en mouvement. Or, s'il en est ainsi, il est impossible que la production soit un mouvement, car ce qui devient, c'est le non-être. Ce n'est qu'accidentellement, sans nul doute, que le non-être devient[1] ; il est vrai de dire cependant que le non-être est le fond de ce qui devient, dans le sens propre de cette expression[2]. De même pour le repos. Voilà donc des difficultés insurmontables. Ajoutez à cela que tout objet en mouvement est dans un lieu. Or, le non-être n'est pas dans un lieu, sans cela il serait quelque part; donc la destruction elle-même n'est pas un mouvement. En effet, le contraire du mouvement c'est un mouvement ou le repos ; or, le contraire de la destruction, c'est la production.

Puisque tout mouvement est un changement; puis-

il n'existe qu'en vertu de la pensée. Voyez liv. VI, 3, t. I, p. 219-20.

[1] St. Thomas, fol. 150, b : « Sed huic processui posset aliquis obviare dicens, quod non ens non generatur, nisi per accidens, per se « enim generatur, id quod est [subjectum generationis], id est ens in « potentia. Non ens autem significat privationem in materia. Unde « non generatur, nisi per accidens. »

[2] « Licet non ens generatur, nisi secundum accidens, tamen de eo, « quod generatur simpliciter, verum est dicere quod est non ens, et de « quocumque est hoc verum dicere, impossibile est id moveri. » St. Thomas, *Id. ibid.*

que, des trois changements que nous avons énumérés, le changement par la production et le changement par la destruction ne sont pas des mouvements, bien qu'elles soient le passage du contraire au contraire, il n'y a, de toute nécessité, qu'un seul changement véritable, c'est celui du sujet en un sujet. Les sujets sont, ou contraires, ou intermédiaires. La privation est le contraire du sujet [1]; et quelquefois c'est une expression affirmative qui désigne la privation, comme dans ces exemples : *nu*, *édenté*, *noir*.

XII.

Les catégories de l'être sont l'essence, la qualité, le lieu, l'action et la passion, la relation, la quantité, etc.; le mouvement présente donc nécessairement trois cas : mouvement dans la qualité, mouvement dans la quantité, mouvement dans le lieu. Il n'y a pas de mouvement relativement à l'essence, parce qu'il n'y a rien qui soit le contraire de l'essence; il n'y en a pas davantage dans la relation. S'il n'y a pas changement dans quelque chose qui n'est pas la relation elle-même, il n'y a pas changement dans la relation : d'où il suit que le mouvement dans

[1] Aristote a montré au livre dixième que la première contrariété était celle de la possession et de la privation.

les relations n'est qu'un mouvement accidentel[1]. Il en est de même pour l'agent et l'être qui subit l'action, pour le moteur et l'être en mouvement, parce qu'il n'y a jamais mouvement de mouvement, ni production de production, ni, en un mot, changement de changement.

Il y aurait deux manières d'admettre un mouvement de mouvement. Ou bien se serait comme mouvement dans un sujet, au même titre que l'homme est en mouvement, parce que, de blanc qu'il était, il se change en noir. Ainsi le mouvement subirait lui-même l'échauffement, le refroidissement, le changement de lieu, l'augmentation. Or, cela est impossible ; le changement ne peut pas être un sujet. Ou bien encore le mouvement de mouvement serait le changement qui opère le passage d'un sujet à un sujet d'espèce différente, comme le passage, pour l'homme, de la maladie à la santé. Mais cela même est impossible, sinon accidentellement. En effet, tout mouvement est le passage d'un état à un autre état; la production et la destruction mêmes sont dans ce cas. Toutefois les changements qui sont le passage de tel état à tel état opposé ne sont pas toujours des mouvements. Supposons donc qu'il y a changement de la santé à la maladie, et en même temps passage de ce changement même à un autre changement. Il est évident, sans doute,

[1] Il n'y a pas de changement de l'égal à l'inégal, comme le remarque avec raison St. Thomas, sans un changement dans la quantité ; du dissemblable au semblable, sans un changement dans la qualité ; du droit au gauche sans un changement de lieu, etc.

que si l'être en question est malade, il peut subir en même temps un changement de quelque autre nature ; car rien n'empêche qu'il ne soit alors en repos. Mais le changement est toujours d'une espèce déterminée ; c'est toujours le passage d'un état à l'état opposé. L'état opposé à l'état de maladie, ce sera donc le retour à la santé. Mais ce n'est là qu'un changement accidentel, comme celui de l'être qui passe du souvenir à l'oubli ; parce que l'être en qui s'opère cette sorte de changement passe tantôt de l'ignorance à la science, tantôt de la maladie à la santé. Enfin, s'il y a changement de changement, production de production, il faudra aller jusqu'à l'infini. Si le changement postérieur a lieu, de toute nécessité celui qui est antérieur a lieu lui-même dans cette supposition. Admettons, par exemple, que le devenir, absolument parlant, devenait dans une certaine circonstance ; alors aussi cela devenait, qui devenait absolument parlant. Par conséquent, ce qui devenait absolument parlant, n'existait point encore ; ce qui existe, c'est ce qui devient quelque chose, ou ce qui déjà est devenu quelque chose. Or, cela même qui devenait, absolument parlant, devenait aussi dans une certaine circonstance, devenait quelque chose ; pourquoi donc n'existait-il point encore ?

Dans une série infinie il n'y a pas de premier terme, il n'y aura donc pas de premier changement, et pas davantage de changement qui se rattache au premier ; par conséquent il n'est pas possible que rien devienne, ou se meuve, ou subisse un changement. Et puis le même être subirait à la fois et les deux mouvements con-

traires et le repos, et la production et la destruction; de sorte que ce qui devient périt, dans le cas où ce qui devient deviendrait encore, car il n'existe plus, ni à l'instant même de ce devenir, ni après ce devenir ; et ce qui périt doit être. Il faut en outre que ce qui devient, ainsi que ce qui change, ait une matière. Quel mouvement, quelle production aurait-elle donc, comme le corps sujet à des altérations, ou comme l'âme, une existence déterminée, et serait ce qui devient? Et quel serait le but du mouvement? Le mouvement est le passage d'un sujet de tel état à tel autre état ; le but du mouvement ne doit donc pas être un mouvement. Comment donc sera-t-il un mouvement ? L'enseignement ne saurait avoir pour but l'enseignement ; il n'y a donc pas de production de production.

Ainsi le mouvement ne s'opère ni dans l'essence, ni dans la relation, ni dans l'action et la passion. Reste alors qu'il s'opère dans la qualité, dans la quantité, dans le lieu, car dans chacune de ces catégories il y a contrariété.

J'appelle ici Qualité [1], non pas la qualité dans substance (car la différence serait, elle aussi, une qualité), mais la faculté d'être modifié, ce qui fait qu'un être est ou n'est pas susceptible d'être modifié.

L'Immobile [2], c'est ce qui ne peut absolument pas se mouvoir ; ce qui ne se met en mouvement qu'avec

[1] Ποιόν.
[2] Ἀκίνητον.

peine, après beaucoup de temps, ou lentement; ce qui, de sa nature, susceptible de mouvement, ne peut se mouvoir quand, où, et comme il est dans sa nature de se mouvoir. Ce que j'appelle repos, ne se dit que des êtres immobiles; car le repos est le contraire du mouvement, et par conséquent doit être une privation dans le sujet.

Réunion relativement au lieu[1], se dit des êtres qui sont primitivement dans un seul et même lieu; Séparation[2], des êtres qui sont dans les lieux différents.

Il y a Contact[3] quand il y a réunion des extrémités des objets dans le même lieu.

L'Intermédiaire[4] est ce par où passe l'être qui change, avant d'aboutir au dernier terme qu'atteint, dans le changement que comporte sa nature, tout être dont le changement est continu.

Le Contraire, relativement au lieu[5], est ce qui est le plus éloigné en droite ligne.

Conséquent[6] se dit, lorsqu'entre un être et le principe après lequel il vient, soit par sa position, soit par sa forme, soit de toute autre manière déterminée, il

[1] Ἅμα κατὰ τόπον. Cette fin de chapitre se retrouve presque mot à mot dans la Physique. Voyez *Phys. auscult.*, V, 3; Bekker, p. 226-27. Les anciens éditeurs font de ce morceau un chapitre séparé, le dernier du livre.

[2] Χωρίς.

[3] Ἅπτεσθαι.

[4] Μεταξύ.

[5] Ἐναντίον κατὰ τόπον.

[6] Ἑξῆς.

n'y a pas d'intermédiaire faisant partie du même genre; c'est encore ce qui suit le conséquent[1]. Ainsi, les lignes viennent après la ligne, les monades après la monade, la maison après une maison. Mais rien n'empêche qu'il y ait un intermédiaire d'un autre genre; car le conséquent est toujours à la suite de quelque chose, et a quelque chose qui lui est postérieur : l'unité n'est pas le conséquent de deux, le premier jour de la lune n'est pas le conséquent du second.

L'Adhérence[2] est le contact de ce qui se suit.

Tout changement a lieu dans les opposés, c'est-à-dire dans les contraires et dans la contradiction. Or, il n'y a pas de milieu entre les choses contradictoires; c'est donc évidemment entre les contraires que se trouve l'intermédiaire.

La Continuité[3] est une sorte d'adhérence ou de contact. On dit qu'il y a continuité, quand les limites par lesquelles deux êtres se touchent et se continuent l'un l'autre se confondent entre elles. On voit alors que la continuité se rencontre dans les êtres susceptibles, de leur nature, de devenir un être unique, par contact, et que la succession est le principe de la continuité. Le conséquent n'est point en contact; mais ce qui est en contact est conséquent. S'il y a continuité, il y a contact; mais s'il n'y a que contact, il n'y a point encore continuité. Pour les êtres qui ne sont pas sus-

[1] Ἐφεξῆς.
[2] Ἐχόμενον.
[3] Συνεχές.

ceptibles de contact il n'y a pas de connexion [1]. Il suit de là que le point n'est pas la même chose que la monade ; car les points sont susceptibles de se toucher, tandis que les monades ne le sont pas : il n'y a pour elles que la succession ; il y a enfin un intermédiaire entre les points, il n'y en a pas entre les monades.

[1] Σύμφυσις.

FIN DU LIVRE ONZIÈME.

LA

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

LIVRE DOUZIÈME.

(Λ)

SOMMAIRE DU LIVRE DOUZIÈME.

I. De l'essence. — II. De l'essence susceptible de changement, et du changement. — III. Ni la matière, ni la forme ne deviennent. — IV. Des causes, des principes et des éléments. — V. Des principes des êtres sensibles. — VI. Il faut qu'il existe une essence éternelle, cause première de toutes choses. — VII. Du premier moteur. De Dieu. — VIII. Des astres et des mouvements du ciel. Traditions de la plus haute antiquité touchant les dieux. — IX. De l'Intelligence suprême. — X. Comment l'Univers renferme le souverain bien.

I.

L'essence est l'objet de notre étude, car ce que nous cherchons, ce sont les principes et les causes des essences. Si l'on considère l'univers comme un ensemble de parties[1], l'essence en est la partie première;

[1] Ὅλον τι.

si comme une succession [1], alors l'essence a le premier rang; après elle vient la qualité, puis la quantité. Du reste, les objets qui ne sont pas des essences ne sont pas des êtres, à proprement parler, mais des qualités et des mouvements [2] : ils n'existent qu'au même titre que le non-blanc et le non-droit, auxquels dans le langage nous attribuons l'existence; quand nous disons, par exemple : le non-blanc est. Enfin rien ne peut avoir une existence séparée, que l'essence.

L'exemple des anciens eux-mêmes est une preuve de ce que nous venons d'avancer; car ce qu'ils cherchaient, c'étaient les principes de l'essence, ses éléments, ses causes. Ce que les philosophes d'aujourd'hui préfèrent pour essence, ce sont les universaux; car ce sont des universaux que ces genres dont ils font des principes et des essences, trop préocupés qu'ils sont par le point de vue logique. Pour les anciens, l'essence était le particulier; c'était le feu, c'était la terre, et non pas le corps en général.

Il y a trois essences, deux sensibles, dont l'une est éternelle et l'autre périssable; il n'y a pas de contestation sur cette dernière : ce sont les plantes, les animaux; quant à l'essence sensible éternelle, il faut s'assurer si elle n'a qu'un élément, ou si elle en a plusieurs [3]. La troisième essence est immobile; elle a, suivant quelques philosophes [4], une existence indépen-

[1] Ἐφεξῆς.
[2] Voyez liv. VII, passim.
[3] Voyez plus bas le chapitre 8 tout entier.
[4] Les Pythagoriciens et les Platoniciens.

dante. Les uns la divisent en deux éléments [1], les autres ramènent à une nature unique les idées et les êtres mathématiques [2], d'autres enfin ne reconnaissent que les êtres mathématiques. Les deux essences sensibles sont les objets de la physique ; car elles sont suceptibles de mouvement. Mais l'essence immobile est l'objet d'une science différente, puisqu'elle n'a aucun principe qui lui soit commun avec les deux premières.

II.

La substance sensible est susceptible de changement. Or, si le changement a lieu entre les opposés ou les intermédiaires, non pas entre tous les opposés, car le son est opposé au blanc, mais du contraire au

[1] C'est le système de Platon.

[2] « Peut-être les successeurs de Platon, Speusippe et Xénocrate. Dans le livre XIII de la *Métaphysique*, il est question de philosophes qui, comme les Pythagoriciens, n'admettent qu'un seul nombre, à savoir, le nombre mathématique, et se distinguent des Pythagoriciens en ce qu'ils donnent à ce nombre une existence séparée des choses sensibles. Syrien et Philopon rapportent cette opinion à Xénocrate.» *Note de M. Cousin.* — Voyez pour l'éclaircissement de ce point obscur de l'histoire de la philosophie, la dissertation si savante et si complète de M. Ravaisson, *Speusippi de primis rerum principiis placita qualia fuisse videntur ex Aristotele*, VII, p. 28.

contraire, il y a nécessairement un sujet qui subit le changement du contraire au contraire, car ce ne sont point les contraires eux-mêmes qui changent. De plus, ce sujet persiste après ce changement, tandis que le contraire ne persiste pas. Il y a donc, outre les contraires, un troisième terme, la matière. Il y a quatre sortes de changement : changement d'essence, de qualité, de quantité, de lieu. Le changement d'essence, c'est la production et la destruction proprement dites; le changement de quantité, l'augmentation et la diminution; le changement de qualité, l'altération; le changement de lieu, le mouvement. Le changement doit donc se faire entre des contraires de la même espèce[1], et il faut que la matière, pour changer de l'un à l'autre, les ait tous deux en puissance. Il y a deux sortes d'être, l'être en puissance et l'être en acte; tout changement se fait donc de l'un à l'autre : ainsi du blanc en puissance au blanc en acte. De même pour l'augmentation et la diminution. Il suit de là que ce n'est pas toujours accidentellement qu'une chose provient du non-être. Tout provient de l'être, mais, sans doute, de l'être en puissance, c'est-à-dire du non-être en acte; c'est là l'unité d'Anaxagore, car ce terme exprime mieux sa pensée que les mots : Tout était ensemble; c'est là le mélange[2] d'Empédocle et d'Anaximandre[3]; c'est là ce que dit

[1] Littéralement : Sur les contrariétés d'individu à individu : εἰς ἐναντιώσεις τὰς καθ' ἕκαστον.

[2] Μίγμα. C'est l'unité ou le Dieu dont il est question ailleurs, et qu'Empédocle appelait σφαῖφος. Voyez liv. III, 4, t. I, p. 89-90.

[3] Voyez liv. I, 6, t. I, p. 34, et Phys. liv. I, 4; Bekk., p. 187.

Démocrite : Tout était à la fois en puissance, mais non pas en acte. Ces philosophes ont donc quelque idée de ce que c'est que la matière.

Tout ce qui change a une matière; mais il y a des différences. Ceux des êtres éternels qui, sans être soumis aux lois de la production, sont pourtant susceptibles d'être mis en mouvement ont une matière, mais une matière différente : cette matière n'a point été produite, elle est seulement sujette au changement de lieu.

On pourrait se demander de quel non-être proviennent les êtres, car le non-être a trois acceptions [1]. S'il y a réellement l'être en puissance, c'est de lui que proviennent les êtres; non pas de tout être en puissance quel qu'il soit, mais tel être en acte de tel être en puissance. Il ne suffit pas de dire que toutes les choses existaient ensemble; car elles diffèrent par la matière. Pourquoi sans cela se serait-il produit une infinité d'êtres, et non un être unique? L'intelligence, dans ce système, est unique; si donc il n'y avait qu'une matière, il n'en serait sorti en acte que ce dont elle eût été la matière en puissance.

Ainsi il y a trois causes, trois principes : deux constituent la contrariété, d'un côté la notion substantielle et la forme, de l'autre, la privation; le troisième principe est la matière.

[1] « Ces trois formes du non-être sont : le faux, le néant, ce qui est en puissance. » *Note de M. Cousin.*

III.

Prouvons maintenant que ni la matière ni la forme ne deviennent; j'entends la matière et la forme primitives[1]. Tout ce qui change est quelque chose, et le changement a une cause et un but. La cause, c'est le premier moteur; le sujet, c'est la matière; le but, c'est la forme. On irait donc à l'infini, si ce qui devient c'était, non pas seulement l'airain cylindrique, mais la forme cylindrique elle-même, ou l'airain : or, il faut s'arrêter[2]. Ensuite chaque essence provient d'une essence de même nom[3] : ainsi pour les choses naturelles, lesquelles sont des essences; ainsi pour les autres êtres; car il y a des êtres qui sont des produits de l'art, d'autres viennent de la nature, ou de la fortune, ou du hasard[4]. L'art est un principe qui réside dans un être différent de l'objet produit; mais la nature réside dans l'objet lui-même, car c'est un homme qui engendre un homme[5]. Pour les autres causes, elles ne sont que des privations de ces deux là.

[1] Voyez liv. VI, 3, t. I, p. 217 sqq. et surtout le chapitre 8 du VII[e] livre, t. II, p. 25 sqq. Voyez aussi la fin du premier livre de la Physique.

[2] Voyez liv. II, 2, t. I, p. 60 sqq.

[3] Voyez liv. VII, 7 et 9, t. II, p. 20 sqq., p. 29 sqq.

[4] Liv. VII, 7, t. II, p. 20 sqq.

[5] Cette espèce d'aphorisme, dont Aristote se sert plusieurs fois dans

Il y a trois sortes d'essence : la matière qui n'est qu'en apparence l'être déterminé, car des parties entre lesquelles il n'y a que simple contact et non pas connexion, ne sont qu'une pure matière et un sujet ; la nature, c'est-à-dire cette forme, cet état déterminé auquel aboutit la production ; la troisième essence est la réunion des deux premières, c'est l'essence individuelle, c'est Socrate ou Callias.

Il est des objets dont la forme n'existe pas indépendamment de l'ensemble de la matière et de la forme : ainsi la forme d'une maison ; à moins que par forme on entende l'art lui-même. Les formes de ces objets ne sont d'ailleurs sujettes ni à production, ni à destruction. C'est d'une autre manière que sont, ou que ne sont pas, et la maison immatérielle, et la santé, et tout ce qui est un produit de l'art. Mais il n'en est pas de même pour les choses naturelles. Aussi Platon n'a-t-il pas eu tort de dire qu'il n'y a des idées que des choses naturelles ; si l'on admet qu'il peut y avoir des idées autres que les objets sensibles, celles du feu, par exemple, de la chair, de la tête : toutes choses qui

la Métaphysique, contient implicitement la réfutation d'une opinion de Speusippe, comme l'a démontré M. Ravaisson par d'ingénieux rapprochements. *Speus. de prim. princip. placit.*, III, p. 12, 13. Speusippe prétendait que la puissance est toujours antérieure à l'acte, et il s'autorisait de ce qui se passe dans la génération des animaux, où la semence, c'est-à-dire l'animal en puissance, est antérieure à l'existence de l'animal. Aristote répond que l'homme vient réellement, non pas de la semence, mais de l'homme, parce que la semence provient de l'homme : ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ.

ne sont qu'une matière, la matière intégrante[1] de l'essence par excellence[2].

Les causes motrices ont la priorité d'existence sur les choses qu'elles produisent ; les causes formelles sont contemporaines de ces choses. C'est quand l'homme est sain, que la santé existe ; et la figure de la sphère d'airain est contemporaine de la sphère d'airain.

Demandons-nous encore s'il subsiste quelque chose après la dissolution de l'ensemble. Pour certains êtres rien ne s'y oppose : l'âme, par exemple, est dans ce cas, non pas l'âme tout entière, mais l'intelligence, car pour l'âme entière cela est peut-être impossible.

Il est donc évident que dans tout ce que nous venons de voir il n'y a pas de raison pour admettre l'existence des idées. C'est un homme qui engendre un homme ; c'est l'individu qui engendre l'individu. Il en est de même pour les arts : c'est la médecine qui contient la notion de la santé.

IV.

Les causes et les principes sont différents pour les

[1] Ἡ τελευταία, la matière à laquelle retourne l'être après la destruction, ses éléments constitutifs, ce dont la réunion avec la forme le fait être ce qu'il est.

[2] Aristote appelle ici essence par excellence le composé de la matière et de la forme, l'individu, Socrate ou Callias. Tous les commentateurs sont unanimes sur ce point.

différents êtres sous un point de vue, et sous un autre point de vue ne le sont pas. Si on les considère généralement et par analogie, ils sont les mêmes pour tous les êtres. On pourrait se poser cette question : Y a-t-il diversité ou identité de principes et d'éléments entre les essences, les relations, et en un mot chacune des catégories? Mais il est absurde d'admettre l'identité des principes, car c'est des mêmes élements que proviendraient alors et les relations et l'essence. Quel serait donc l'élement commun? En dehors de l'essence et des autres catégories, il n'y a rien qui soit commun à tous les êtres; or l'élément est antérieur à ce dont il est l'élément. Ce n'est pas davantage l'essence qui est l'élément des relations, ni une relation quelconque celui de l'essence. Comment d'ailleurs est-il possible que les éléments soient les mêmes pour tous les êtres? Il ne saurait jamais y avoir identité entre un élément et ce qui est composé d'éléments, entre B ou A, par exemple, et B A. Il n'y a pas même un élément intelligible, tel que l'unité ou l'être, qui puisse être l'élément universel; ce sont là des caractères qui appartiennent même à tout composé. Ni l'unité ni l'être ne saurait donc être ni essence, ni relation; et pourtant cela serait nécessaire. Les êtres n'ont donc pas tous les mêmes éléments, ou plutôt, et c'est là notre opinion, il y a identité sous un point de vue, et sous un autre il n'y a pas identité. Ainsi, pour les corps sensibles, la forme est probablement le chaud, et d'une autre manière le froid, c'est-à-dire la privation du chaud; la matière, c'est le principe qui, de soi, renferme en puissance ces deux opposés. Ces trois éléments sont des essen-

ces, ainsi que les corps qu'ils constituent, et dont ils sont les principes. Tout ce que le chaud et le froid peuvent produire qui soit un, de la chair, un os, par exemple, est une essence ; car ces corps ont nécessairement dès lors une existence distincte de celle des éléments dont ils proviennent.

Les corps ont donc les mêmes éléments et les mêmes principes ; mais les principes et les éléments diffèrent pour les différents corps. Toutefois on ne peut pas dire, d'une manière absolue, qu'il y ait identité de principes pour tous les êtres, si ce n'est par analogie ; c'est ainsi qu'on dit qu'il n'y a que trois principes : la forme, la privation et la matière. Chaque principe est différent pour chaque genre d'êtres : pour la couleur c'est le blanc, le noir, la surface ; la lumière, les ténèbres et l'air sont les principes du jour et de la nuit.

Les éléments constitutifs ne sont pas seuls des causes ; il y a encore des causes externes, telles que le moteur. Il est clair, d'après cela, que le principe et l'élément sont deux choses différentes. Tous deux sont causes, l'un et l'autre sont compris dans le terme général de principe, et l'être qui produit le mouvement ou le repos est, lui aussi, un principe[1].

Ainsi donc, au point de vue de l'analogie, il y a trois éléments et quatre causes, ou quatre principes ; et, sous un autre point de vue, il y a des éléments différents pour les êtres différents, et une première cause

[1] Voyez, sur l'étendue de la signification du mot principe, le livre V, 1, t. I, p. 146 sqq.

motrice différente aussi pour les différents êtres. Santé, maladie, corps : le moteur, c'est l'art du médecin ; forme déterminée, désordre, briques : le moteur, c'est l'art de l'architecte. Tels sont les principes compris sous le terme général de principe. D'ailleurs, puisque pour les hommes, produits de la nature, le moteur est un homme, tandis que pour les êtres qui sont les produits de l'art, le moteur est la forme ou le contraire de la forme[1], d'une manière il y a trois causes, de l'autre quatre ; car l'art du médecin est en quelque façon la santé ; celui de l'architecte, la forme de la maison, et c'est un homme qui engendre un homme. Enfin, en dehors de ces principes, il y a le premier de tous les êtres, le moteur de tous les êtres.

V.

Parmi les êtres, les uns peuvent exister à part, les autres ne le peuvent pas : les premiers sont des substances ; ils sont, par conséquent, les causes

[1] « Aristote se sert de l'expression : hommes produits de la nature, « pour qu'on ne confonde pas avec l'homme en soi [des Platonicieus]. « Il fait allusion ici à ce qu'il avait exposé dans la Physique, à savoir « que souvent il y a identité entre la cause efficiente et la cause for- « melle. » Alex. d'Aphr., *Schol.*, p. 801 ; Sepulv., p. 288. Voyez aussi *Phys. auscult.*, II, 1, Bekker, p. 192, 193.

de toutes choses, puisque les qualités et les mouvements n'existent pas indépendamment des substances. Ajoutons que ces principes sont probablement l'âme et le corps, ou bien l'intelligence, le désir et le corps [1].

Sous un autre point de vue encore, les principes sont, par analogie, identiques pour tous les êtres : ainsi ils se réduisent à l'acte et à la puissance. Mais il y a un autre acte et une autre puissance pour les différents êtres, et la puissance et l'acte ne sont pas toujours marqués des mêmes caractères. Il est, par exemple, des êtres qui sont tantôt en acte, tantôt en puissance : ainsi le vin, la chair, l'homme. Alors les principes en question rentrent dans ceux que nous avons énumérés. En effet, l'être en acte, c'est d'un côté la forme, dans le cas où la forme peut avoir une existence indépendante, et l'ensemble de la matière et de la forme ; de l'autre, c'est la privation : ainsi les ténèbres ou le malade. L'être en puissance, c'est la matière ; car la matière est ce qui peut devenir l'un ou l'autre des deux opposés. Les êtres dont la matière n'est pas la même sont autrement en puissance et en acte que ceux dont la forme n'est pas la même, mais diffère : ainsi, l'homme a pour causes les éléments,

[1] On sait ce qu'Aristote entend par âme ; on ne s'étonnera donc pas de voir Alexandre développer ainsi ce passage : ταῦτα γὰρ (scil. αἴτια), φησὶν, ἔστι ψυχὴ ἴσως καὶ σῶμα, ὥσπερ ἐπὶ τῶν φυτῶν, ἢ νοῦς καὶ σῶμα καὶ ὄρεξις, ὡς ἐπὶ ἀνθρώπων, ἢ σῶμα καὶ ὄρεξις, ὡς ἐπὶ τῶν ἀλόγων ἔστιν ἰδεῖν. Ainsi il y a trois cas : 1° âme et corps, le végétal ; 2° corps et désir, la bête ; 3° intelligence, désir et corps, l'homme. Voyez *Schol.*, p. 801, Sepulv., p. 289.

à savoir le feu et la terre, qui sont la matière, puis sa forme propre, puis une autre cause, une cause externe, son père, par exemple, et outre ces causes, le soleil et le cercle oblique [1], lesquels ne sont ni matière, ni forme, ni privation, ni des êtres du même genre que lui, mais des moteurs.

Il faut considérer ensuite que, parmi les principes, les uns sont universels, les autres ne le sont pas. Les principes premiers de tous les êtres sont d'un côté l'actualité première, c'est-à-dire la forme ; de l'autre, la puissance. Or, ce ne sont pas là les universaux ; car c'est l'individu qui est le principe de l'individu, tandis que de l'homme universel il ne sortirait qu'un homme universel : or, il n'y a pas d'homme universel existant par lui-même ; c'est Pélée qui est le principe d'Achille ; c'est ton père qui est ton principe ; c'est ce B qui est celui de cette syllabe BA : le B universel ne serait que le principe de la syllabe BA en général. Ajoutons que les formes sont les principes des essences. Mais les causes et les éléments sont, comme nous l'avons dit, différents pour les différents êtres ; pour ceux, par exemple, qui n'appartiennent pas au même genre : couleurs, sons, essences, qualités ; à moins toutefois qu'on ne parle par analogie. De même pour ceux qui appartiennent à la même espèce ; mais alors ce n'est pas spécifiquement qu'ils diffèrent ; alors cha-

[1] Le zodiaque. C'est là une cause de l'homme, dans le système d'Aristote, parce que le soleil parcourt les signes du zodiaque, et que ce mouvement, qui est le mouvement des saisons, est la cause de la production et de la destruction des êtres dans le monde terrestre.

que principe est différent pour les différents individus : ta matière, ta forme, ta cause motrice, ne sont pas les mêmes que les miennes ; mais, sous le point de vue général, il y a identité.

Si l'on nous adressait cette question : Quels sont les principes ou les éléments des essences, des relations, des qualités; sont-ils les mêmes, ou sont-ils différents? Évidemment il nous faudrait répondre, que, pris dans leur acception générale, ils sont les mêmes pour chaque être ; mais que, si l'on établit des distinctions, ils ne sont plus les mêmes : ce sont des principes différents. Et pourtant, même alors, ils sont, sous l'autre point de vue, les mêmes pour tous les êtres. Si l'on considère l'analogie, il y a identité, puisque les principes sont toujours matière, forme, privation, moteur ; alors encore les causes des substances sont les causes de toutes choses, car si l'on détruit les substances, tout est détruit. Ajoutons que le premier principe est en acte. Il y a donc, à ce titre, autant de principes qu'il y a de contraires qui ne sont ni des genres, ni des termes embrassant plusieurs choses différentes. Enfin les matières sont des premiers principes.

Nous avons exposé quels sont les principes des êtres sensibles, quel est leur nombre, dans quels cas ils sont les mêmes et dans quels cas ils diffèrent.

VI.

Il y a, avons-nous dit, trois essences[1], deux essences physiques et une essence immobile. C'est de cette dernière que nous allons parler ; nous allons montrer qu'il y a nécessairement une essence éternelle qui est immobile. Les essences sont les premiers des êtres, et si toutes elles sont périssables, tous les êtres sont périssables. Mais il est impossible que le mouvement ait commencé ou qu'il finisse : le mouvement est éternel. De même le temps ; car si le temps n'existait pas, il ne saurait y avoir ni avant ni après. Ajoutons que le mouvement et le temps ont la même continuité. Ou bien, en effet, ils sont identiques l'un à l'autre, ou bien le temps est un mode du mouvement. Il n'y a de mouvement continu que le mouvement dans l'espace, non pas tout mouvement dans l'espace, mais le mouvement circulaire. Or, s'il y a une cause motrice, ou une cause efficiente, mais que cette cause ne passe point à l'acte, il n'y a pas pour cela mouvement, car ce qui a la puissance peut ne pas agir. Nous ne serions pas plus avancés quand même nous admettrions des essences éternelles, comme font les partisans des idées ; il faudrait encore qu'elles eussent en elles un principe capable d'opérer le changement. Ni ces substances ne

[1] Voyez plus haut, chap. 2 de ce livre.

suffisent, ni aucune autre substance : si cette substance ne passait pas à l'acte, il n'y aurait pas de mouvement; le mouvement n'existerait même pas, bien qu'elle passât à l'acte, si son essence était la puissance, car alors le mouvement ne serait pas éternel, ce qui est en puissance pouvant ne se pas réaliser. Il faut donc qu'il y ait un principe tel, que son essence soit l'acte même. D'ailleurs, les substances en question [1] doivent être immatérielles, car elles sont nécessairement éternelles, puisqu'il y a certainement d'autres choses éternelles [2]; leur essence est, par conséquent, l'acte même.

Mais ici une difficulté se présente. Tout être en acte a, ce semble, la puissance, tandis que ce qui a la puissance ne passe pas toujours à l'acte. L'antériorité appartiendrait donc à la puissance. Or, s'il en est ainsi, rien de ce qui est ne saurait exister; car ce qui a la puissance d'être peut n'être pas encore. Et alors, soit qu'on partage l'opinion des Théologiens [3], lesquels font tout sortir de la nuit; soit qu'on adopte ce principe des Physiciens [4]: «Toutes les choses existaient ensemble »; des deux côtés l'impossibilité est la même. Comment y aura-t-il mouvement, s'il n'y a pas de cause en acte? Ce n'est pas la matière qui se mettra elle-même en mouvement; ce qui l'y met c'est

[1] Tous les principes moteurs.

[2] Les mouvements célestes.

[3] Orphée, Hésiode et les autres poètes de l'antiquité héroïque et fabuleuse. Voyez liv. I, 4. t. I, p. 19.

[4] « En général les Ioniens et en particulier Anaxagore, au moins dans une partie de son système. » *Note de M. Cousin.*

l'art de l'ouvrier. Ce ne sont pas non plus les menstrues ni la terre qui se féconderont elle-mêmes ; ce sont les semences, c'est le germe qui les fécondent. Aussi quelques philosophes admettent-ils une action éternelle : ainsi Leucippe et Platon [1] ; car le mouvement, suivant eux, est éternel. Mais ils n'expliquent ni le pourquoi, ni la nature, ni le comment, ni la cause. Et pourtant rien n'est mu par hasard ; il faut toujours que le mouvement ait un principe ; telle chose se meut de telle manière, ou par sa nature même, ou par l'action d'une force, ou par celle de l'intelligence, ou par celle de quelque autre principe déterminé. Et quel est le mouvement primitif ? Question d'une haute importance, qu'ils ne résolvent pas davantage. Platon ne peut pas même alléguer, comme principe du mouvement, ce principe dont il parle quelquefois, cet être qui se meut lui-même [2] ; car l'âme, d'après son propre aveu, est postérieure au mouvement, et contemporaine du ciel. Ainsi, regarder la puissance comme antérieure à l'acte, c'est une opinion vraie sous un point de vue, erronée sous un autre, et nous avons déjà dit comment [3].

Anaxagore reconnaît l'antériorité de l'acte, car l'intelligence est un principe actif ; et, avec Anaxagore,

[1] La matière, suivant Platon, *Timée*, édit. de H. Est., p. 30, était animée de tout temps d'un mouvement sans règle et sans but, et les atomes, suivant Leucippe, se mouvaient dans le vide de toute éternité.

[2] « Jamais Platon, en définissant ainsi l'âme, n'a entendu la donner comme le principe éternel de toutes choses ; il la considère comme le principe du petit monde qu'elle gouverne. » *Note de M. Cousin.*

[3] Dans le *De Anima*, II, 4, Bekker, p. 415, 416.

Empédocle, qui admet comme principes l'Amitié et la Discorde, et les philosophes qui font le mouvement éternel, Leucippe, par exemple. Il ne faut donc pas dire que pendant un temps indéfini le chaos et la nuit existaient seuls. Le monde est de tout temps ce qu'il est (soit qu'il y ait des retours périodiques [1], soit qu'une autre doctrine ait raison), si l'acte est antérieur à la puissance. Or, si la succession périodique des choses est toujours la même, il doit y avoir un être dont l'action demeure éternellement la même [2]. Ce n'est pas tout : pour qu'il puisse y avoir production, il faut qu'il y ait un autre principe [3] éternellement agissant, tantôt dans un sens, tantôt dans un autre sens. Il faut donc que ce nouveau principe agisse, sous un point de vue, en soi et pour soi, sous un autre point de vue, par rapport à autre chose ; et cette autre chose, c'est ou bien quelque autre principe, ou bien le premier principe. C'est nécessairement en vertu du premier principe qu'agit toujours celui dont nous parlons, car le premier principe est la cause du second, et aussi de cet autre principe par rapport auquel le second pourrait agir. Le premier principe est donc aussi le meilleur. C'est lui qui est la cause de l'éternelle uniformité, tandis que l'autre est la cause de la diversité : les deux réunis sont évi-

[1] C'était là la doctrine d'Empédocle.

[2] C'est le premier ciel, suivant Aristote, le ciel des étoiles fixes, lequel entraîne dans son mouvement tous les autres êtres.

[3] Il s'agit du soleil et des autres planètes, qui se meuvent suivant le cercle oblique ou zodiaque.

demment la cause de la diversité éternelle. C'est ainsi qu'ont lieu les mouvements. Qu'est-il donc besoin de chercher d'autres principes?

VII.

Il est possible qu'il en soit ainsi : autrement il faudrait dire que tout provient de la nuit[1], de la confusion primitive[2], du non-être[3]; ces difficultés peuvent donc être résolues. Il y a quelque chose qui se meut d'un mouvement continu, lequel mouvement est le mouvement circulaire. Ce n'est pas le raisonnement seul qui le prouve, mais le fait même. Il s'ensuit que le premier ciel doit être éternel[4]. Il y a donc aussi quelque chose qui meut éternellement; et comme il n'y a que trois sortes d'êtres, ce qui est mu, ce qui meut, et le moyen terme entre ce qui est mu et ce qui meut, c'est un être qui meut sans être mu, être éternel, essence pure, et actualité pure.

Or, voici comment il meut. Le désirable et l'intelligible[5] meuvent sans être mus; et le premier dési-

[1] Opinion des Théologiens.
[2] Opinion d'Anaxagore.
[3] Opinion des Atomistes.
[4] Voyez plus bas, chap. 8 de ce livre.
[5] Τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν.

rable est identique au premier intelligible. Car l'objet du désir, c'est ce qui paraît beau, et l'objet premier de la volonté[1], c'est ce qui est beau. Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle ne nous semble telle parce que nous la désirons : le principe, ici, c'est la pensée. Or, la pensée est mise en mouvement par l'intelligible, et l'ordre du désirable[2] est intelligible en soi et pour soi ; et dans cet ordre l'essence est au premier rang ; et, entre les essences, la première est l'essence simple et actuelle.) Mais l'un et le simple ne sont pas la même chose : l'un désigne une mesure commune à plusieurs êtres ; le simple est une propriété du même être[3].

(Ainsi le beau en soi et le désirable en soi rentrent, l'un et l'autre, dans l'ordre de l'intelligible ; et ce qui est premier est toujours excellent, soit absolument, soit relativement. La véritable cause finale réside dans les êtres immobiles, c'est ce que montre la distinction établie entre les causes finales ; car il y a la cause finale absolue et celle qui n'est pas absolue. L'être immobile meut comme objet de l'amour, et ce qu'il meut imprime le mouvement à tout le reste. Or, pour tout être qui se meut il y a possibilité de change-

[1] Βουλητὸν πρῶτον.

[2] Ἡ ἑτέρα συστοιχία. Alterum autem ordinem appellat, ordinem pulchri (par conséquent l'ordre du désirable), in quem secundum Pythagoricos substantia, lumen, triangulus, impar, et cætera his enumerata rediguntur. Alex. Sepulv., p. 295 ; Schol., p. 804. Voyez aussi Philopon, fol. 50, b.

[3] Aristote explique incidemment comment son essence simple se distingue de l'unité primitive de Platoniciens.

ment. Si donc le mouvement de translation est le mouvement premier, et que ce mouvement soit en acte, l'être qui est mu peut changer, sinon quant à l'essence, du moins quant au lieu. Mais, dès qu'il y a un être qui meut, tout en restant immobile, bien qu'il soit en acte, cet être n'est susceptible d'aucun changement. En effet, le changement premier c'est le mouvement de translation, et le premier des mouvements de translation c'est le mouvement circulaire. Or, l'être qui imprime ce mouvement, c'est le moteur immobile. Le moteur immobile est donc un être nécessaire; et, en tant que nécessaire, il est le bien, et, par conséquent, un principe; car voici qu'elles sont les acceptions du mot nécessaire : il y a la nécessité violente, c'est ce qui contraint notre inclination naturelle; puis la nécessité, qui est la condition du bien; enfin le nécessaire, c'est ce qui est absolument de telle manière, et n'est pas susceptible d'être autrement [1].

Tel est le principe auquel sont suspendus [2] le ciel et toute la nature. Ce n'est que pendant quelque temps que nous pouvons jouir de la félicité parfaite. Il la possède éternellement, ce qui nous est impossible [3]. La

[1] Voyez liv. V, 5, t. I, p. 158 sqq.

[2] Ἤρτηται.

[3] «La vie des dieux immortels est toute félicité; quant aux hommes, « ils ne connaissent le bonheur qu'en tant qu'il y a dans leurs facultés « quelque chose qui leur est commun avec les dieux. Mais aucun autre « animal que l'homme ne goûte le bonheur dans sa vie, parce que « aucun autre animal n'a avec les dieux cette communauté de nature. » Aristot., *Ethic. Nicom.* X, 8; Bekker, p. 1178.

jouissance, pour lui, c'est son action même. C'est parce qu'elles sont des actions, que la veille, la sensation, la pensée, sont nos plus grandes jouissances; l'espoir et le souvenir ne sont des jouissances que par leur rapport avec celles-là. Or, la pensée en soi est la pensée de ce qui est en soi le meilleur, et la pensée par excellence est la pensée de ce qui est le bien par par excellence. L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible; car elle devient elle-même intelligible à ce contact, à ce penser. Il y a donc identité entre l'intelligence et l'intelligible; car la faculté de percevoir l'intelligible et l'essence, voilà l'intelligence; et l'actualité de l'intelligence, c'est la possession de l'intelligible. Ce caractère divin, ce semble, de l'intelligence, se trouve donc au plus haut degré dans l'intelligence divine; et la contemplation est la jouissance suprême et le souverain bonheur.

Si Dieu jouit éternellement de cette félicité que nous ne connaissons que par instants, il est digne de notre admiration; il en est plus digne encore si son bonheur est plus grand. Or, son bonheur est plus grand en effet. La vie est en lui, car l'action de l'intelligence est une vie, et Dieu est l'actualité même de l'intelligence; cette actualité prise en soi, telle est sa vie parfaite et éternelle. Aussi appelons nous Dieu un animal éternel, parfait. La vie, et la durée continue et éternel e appartiennent donc à Dieu; car cela même c'est Dieu.

Ceux qui pensent, avec les Pythagoriciens et Speusippe, que le premier principe ce n'est pas le beau et le bien par excellence, parce que les principes des

plantes et ceux des animaux sont des causes, tandis que le beau et le parfait ne se trouvent que dans ce qui provient des causes[1] ; ceux-là n'ont pas une opinion bien fondée, car la semence provient d'êtres parfaits qui lui sont antérieurs, et le principe n'est pas la semence, mais l'être parfait : c'est ainsi qu'on peut dire que l'homme est antérieur à la semence, non pas, sans doute, l'homme qui est né de la semence, mais celui dont elle provient.

Il est évident, d'après ce que nous venons de dire, qu'il y a une essence éternelle, immobile, et distincte des objets sensibles. Il est démontré aussi que cette essence ne peut avoir aucune étendue, qu'elle est sans parties et indivisible. Elle meut, en effet, durant un temps infini. Or, rien de fini ne saurait avoir une puissance infinie. Toute étendue est ou infinie ou finie : par conséquent, cette essence ne peut avoir une étendue finie ; et d'ailleurs, elle n'a pas une étendue infinie, parce qu'il n'y a absolument pas d'étendue infi-

[1] Scilicet Pythagoricis non ut Platoni placuerat primum omnium principium bonum ipsum, bonum per se esse ; sed contra, in uno numerorum fonte et omnium principio, impar et par, finitum et infinitum, bonum denique et malum, quasi unum idemque conflata conjungi ; contraria nonnisi in rerum natura prodire. De Speusippo, utrum contraria e primo rerum principio prorsus excluserit, an, in eo quoque Pythagoricos secutus, conjunxerit, nihil Aristoteles. Verisimillimum tamen idem Speusippo ac Pythagoricis placuisse. Quippe ut hi, sic ille, a plantis et animalibus exemplum sumebat, quibus semina, unde initium habent, pulchri bonique causæ sunt. F. Ravaisson, *Speusipp.*, III, p. 7, 8. — Au lieu de Speusippe, Themistius, ou plutôt ses traducteurs donnent, par erreur, Leucippe. Themist., fol. 16 ; *Schol.*, p. 806.

mie[1]. Ajoutez enfin qu'elle n'admet ni modification, ni altération, car tous les mouvements sont postérieures au mouvement dans l'espace.

Tels sont les caractères manifestes de l'essence dont il s'agit.

VIII.

Cette essence est-elle unique, ou bien y en a-t-il plusieurs, et s'il y en a plusieurs, combien y en a-t-il? C'est là une question qu'il faut résoudre. Il faut se rappeler aussi les opinions des autres philosophes sur ce point. Nul d'entre eux ne s'est expliqué d'une manière satisfaisante sur le nombre des premiers êtres. La doctrine des idées ne fournit aucune considération qui s'applique directement à ce sujet. Ceux qui admettent l'existence des idées disent que les idées sont des nombres; et ils parlent des nombres tantôt comme s'il y en avait une infinité, tantôt comme s'il n'y en

[1] Il ne faut pas conclure de cet argument, comme le fait observer M. Ravaisson, *Essai*, t. I, p. 567, en note, que, dans la pensée d'Aristote, le premier moteur doive avoir une puissance infinie, mais au contraire qu'il lui faudrait de la puissance s'il avait de l'étendue, mais dans ce cas seulement. La puissance n'appartient qu'à ce qui existe, comme l'âme, en une matière, ἔνυλον, et par conséquent en une étendue.

avait que dix. Pour quelle raison reconnaissent-ils précisément dix nombres, c'est ce dont ils n'apportent aucune démonstration concluante. Pour nous, nous allons traiter la question en partant de ce que nous avons établi et déterminé précédemment.

Le principe des êtres, l'être premier, n'est, selon nous, susceptible d'aucun mouvement, ni essentiel, ni accidentel, et c'est lui qui imprime le mouvement premier, mouvement éternel et unique. Mais puisque ce qui est mu est nécessairement mu par quelque chose, que le premier moteur est immobile dans son essence, et que le mouvement éternel est imprimé par un être éternel, et le mouvement unique par un être unique; puisque d'ailleurs, outre le mouvement simple de l'univers, mouvement qu'imprime, avons-nous dit, l'essence première et immobile, nous voyons qu'il existe encore d'autres mouvements éternels, ceux des planètes (car tout corps sphérique est éternel et incapable de repos, comme nous l'avons démontré dans la Physique); il faut alors que l'être qui imprime chacun de ces mouvements soit une essence immobile en soi, et éternelle. En effet, la nature des astres est une essence éternelle; ce qui meut est éternel et antérieur à ce qui est mu, et ce qui est antérieur à une essence est nécessairement une essence. Il est donc évident qu'autant il y a de planètes, autant il doit y avoir d'essences éternelles de leur nature, immobiles en soi, et sans étendue[1] : c'est la conséquence qui ressort de ce que nous avons dit plus haut.

[1] Voyez la note à la fin du volume

Ainsi les planètes sont certainement des essences; et l'une est la première, l'autre la seconde; dans le même ordre que celui qui règne entre les mouvements des astres. Mais quel est le nombre de ces mouvements, c'est ce que nous devons demander à celle des sciences mathématiques qui se rapproche le plus de la philosophie: je veux dire l'astronomie; car l'objet de la science astronomique est une essence, sensible, il est vrai, mais éternelle; tandis que les autres sciences mathématiques n'ont pour objet aucune essence réelle, témoin l'arithmétique et la géométrie.

Or, qu'il y ait un plus grand nombre de mouvements que d'êtres en mouvement, c'est ce qui est évident pour ceux-là même qui ont à peine effleuré ces matières. En effet, chacune des planètes a plus d'un mouvement; mais quel est le nombre de ces mouvements? C'est ce que nous allons dire. Pour éclaircir ce point, et pour qu'on se fasse une idée précise du nombre dont il s'agit, nous rapporterons d'abord les opinions de quelques mathématiciens, nous présenterons nos propres observations, nous interrogerons les systèmes; et s'il y a quelques différence entre les opinions des hommes versés dans cette science et celles que nous avons adoptées, on devra tenir compte néanmoins des unes et des autres, et ne s'en rapporter qu'à celles qui soutiendront le mieux l'examen.

Eudoxe expliquait le mouvement du soleil et celui de la lune, en admettant trois sphères pour chacun de ces deux astres. La première était celle des étoiles fixes; la seconde suivait le cercle qui passe par le mi-

lieu du zodiaque ; la troisième, celui qui est incliné dans la largeur du zodiaque. Le cercle que suit la troisième sphère de la lune est plus incliné que celui de la troisième sphère du soleil [1]. Il plaçait le mouvement des planètes chacune dans quatre sphères. La première et la seconde étaient les mêmes que la première et la seconde du soleil et de la lune ; car la sphère des étoiles fixes imprime le mouvement à toutes les sphères, et la sphère qui est placée au-dessous de celle-là, et dont le mouvement suit le cercle qui passe par le milieu du zodiaque, est commune à tous les astres. La troisième sphère des planètes avait

[1] Les commentateurs dont nous nous servons expliquent ainsi ce passage : Chaque planète avait un ciel à part, composé de sphères concentriques, dont les mouvements, se modifiant l'un à l'autre, formaient les mouvements de la planète. Le soleil et la lune avaient chacun trois sphères : la première était celle des étoiles fixes, elle tournait d'Orient en Occident en vingt-quatre heures et rendait raison du mouvement diurne. On n'avait pas encore découvert, dit St. Thomas, le mouvement d'Occident en Orient qui est propre à ces étoiles. La deuxième sphère passait par le milieu du zodiaque ; c'est le mouvement longitudinal du soleil, par lequel il tourne autour du pôle de l'écliptique en 365 jours 1/4, suivant le calcul d'Eudoxe. Enfin la troisième sphère tournait sur son axe perpendiculaire à un cercle incliné à l'écliptique ; elle écartait, par conséquent, le soleil de son mouvement longitudinal, en l'emportant dans la latitude du zodiaque ; et, en effet, le soleil dévie de la route longitudinale, et s'éloigne plus ou moins des pôles de l'écliptique, ce qui produit les saisons. Enfin cette déviation est plus prononcée dans la lune que dans le soleil, ce qu'Aristote exprime en disant, que l'axe de la troisième sphère de la lune est perpendiculaire à un cercle incliné à l'écliptique sous un plus grand angle ; ou, plus simplement, que l'axe de la troisième sphère de la lune a plus d'inclinaison que celui de la troisième sphère du soleil. *Note de M. Cousin.*

ses pôles dans le cercle qui passe par le milieu du zodiaque, et le mouvement de la quatrième suivait un cercle oblique au cercle du milieu de la troisième[1]. La troisième sphère avait des pôles particuliers pour chaque planète; mais ceux de Vénus et de Mercure étaient les mêmes.

La position des sphères, c'est-à-dire l'ordre de leurs distances respectives, était la même dans le système de Callippe que dans celui d'Eudoxe. Quant aux nombre des sphères, ces deux mathématiciens sont d'accord pour Jupiter et pour Saturne; mais Callippe pensait qu'il faut ajouter deux autres sphères au soleil et deux à la lune, si l'on veut rendre compte des phénomènes, et une à chacune des autres planètes.

Mais pour que toutes ces sphères ensemble puissent rendre compte des phénomènes, il est nécessaire qu'il y ait, pour chacune des planètes, d'autres sphères en nombre égal, moins une, au nombre des premières, et que ces sphères tournent en sens inverse, et maintiennent toujours un point donné de la première sphère, dans la même position relativement à l'astre

[1] Suivant St. Thomas, la troisième sphère ayant ses pôles au milieu du zodiaque, aurait donné aux planètes trop de latitude; la quatrième sphère est destinée à corriger l'influence de la troisième, et c'est pour cela que son axe est incliné au cercle du milieu, c'est-à-dire au plus grand cercle de la troisième sphère. Pour comprendre cette expression du plus grand cercle, il faut se figurer la sphère divisée en cercles non concentriques, et alors, en effet, le cercle du cercle du milieu sera le plus grand cercle. Mais dans quel sens faut-il faire la division? Est-ce parallèlement ou perpendiculairement à l'axe de la troisième sphère? C'est ce que St. Thomas ne dit pas. *Note de M. Cousin.*

qui est placé au-dessous. C'est à cette condition seulement que tous les phénomènes se peuvent expliquer par le mouvement des planètes[1].

Or, puisque les sphères dans lesquelles se meuvent les astres sont huit d'une part, et vingt-cinq de l'autre; puisque d'ailleurs, les seules sphères qui n'en exigent pas d'autres mues en sens inverse sont celles dans lesquelles se meut la planète qui se trouve placée au-dessous de toutes les autres[2]; il y aura alors pour les deux premiers astres six sphères tournant en sens inverse, et seize pour les quatre suivants, et le nom-

[1] Tous les commentateurs s'accordent à expliquer la nécessité de ces nouvelles sphères par les raisons suivantes : Chaque planète a le mouvement diurne, et ce mouvement est représenté dans chaque système par une sphère. Cette sphère est contenue dans les autres sphères, et influe sur leur mouvement. Or, comme chacune des autres sphères a un mouvement qui lui est propre, si elles reçoivent en outre et se transmettent mutuellement une autre impulsion, il en résultera que leur vitesse sera augmentée, et que la plus éloignée du centre se mouvra beaucoup plus rapidement que les autres. Mais les sphères extrêmes des différents systèmes sont presque en contact les unes avec les autres; la sphère extrême d'un premier astre communiquera donc ce mouvement trop précipité à la sphère extrême du système voisin, cette sphère à la sphère voisine du même système, celle-ci à une autre, de manière à accélérer le mouvement diurne, et à produire ainsi une perturbation complète. Il fallait remédier à cet inconvénient et corriger cette influence accélératrice par une influence contraire; de là l'intercalation entre les sphères d'un même système, de nouvelles sphères dont le mouvement est en sens inverse; et comme la sphère la plus éloignée et la sphère la plus rapprochée du centre doivent avoir la même vitesse, ces sphères intermédiaires égalent le nombre des autres sphères, moins une. *Note de M. Cousin.*

[2] La lune.

bre total des sphères, des sphères à mouvement direct et des sphères à mouvement inverse, sera de cinquante-cinq. Mais si l'on n'ajoute pas au soleil et à lune les mouvements dont nous avons parlé, il n'y aura en tout que quarante-sept sphères.

Admettons que tel est le nombre des sphères. Il y aura alors un nombre égal d'essences et de principes immobiles et sensibles. C'est là ce qu'il est raisonnable de penser; mais qu'il faille l'admettre nécessairement, c'est à d'autres plus habiles que je laisse le soin de le démontrer.

S'il n'est pas possible qu'il y ait aucun mouvement dont le but ne soit le mouvement d'un astre, si d'ailleurs on doit croire que toute nature, toute essence non-susceptible de modifications et existant en soi et pour soi, est une cause finale excellente; il ne peut y avoir d'autres natures que celles dont il s'agit, et le nombre que nous avons déterminé est nécessairement celui des essences. S'il y avait d'autres essences, elles produiraient des mouvements, car elles seraient causes finales de mouvement : or, il est impossible qu'il y ait d'autres mouvements que ceux que nous avons énumérés; c'est une conséquence naturelle du nombre des êtres en mouvement. En effet, si tout moteur existe à cause de l'objet en mouvement, et que tout mouvement soit le mouvement d'un objet mu, il ne peut y avoir aucun mouvement qui n'ait pour fin que lui-même ou un autre mouvement; les mouvements existent à cause des astres. Supposons qu'un mouvement ait un mouvement pour fin; celui-ci alors aura pour fin une autre chose. Or, on ne saurait aller

jusqu'à l'infini. Le but de tout mouvement est donc un de ces corps divins qui se meuvent dans le ciel.

Il est évident, du reste, qu'il n'y a qu'un seul ciel. S'il y avait plusieurs cieux, comme il y a plusieurs hommes, le principe de chacun d'eux serait un, sous le rapport de la forme, mais multiple quant au nombre. Or, tout ce qui est multiple numériquement a de la matière, car il n'y a, lorsqu'il s'agit de plusieurs êtres, d'autre unité, d'autre identité entre eux, que celle de la notion substantielle : ainsi, il y a la notion de l'homme en général; mais Socrate est véritablement un. Quant à la première essence, elle n'a pas de matière, car elle est une entéléchie[1]. Donc le premier moteur, le moteur immobile est un, et formellement et numériquement; et ce qui est en mouvement éternellement et d'une manière continue est unique; donc il n'y a qu'un seul ciel.

Une tradition venue de l'antiquité la plus reculée, et transmise à la postérité sous le voile de la fable, nous apprend que les astres sont des dieux, et que la divinité embrasse toute la nature; tout le reste n'est qu'un récit fabuleux imaginé pour persuader le vulgaire, et pour servir les lois et les intérêts communs. Ainsi on donne aux dieux la forme humaine, on les représente sous la figure de certains animaux; et mille inventions du même genre qui se rattachent à ces fables. Si l'on sépare du récit le principe lui-même, et qu'on ne considère que cette idée, que toutes les essences

[1] «Ἐντελέχεια, ce qui a en soi sa fin, qui, par conséquent, ne relève que de soi-même, et constitue une unité indivisible.» *Note de M. Cousin.*

premières sont des dieux, alors on verra que c'est là une tradition vraiment divine. Une explication qui n'est pas sans vraisemblance, c'est que les arts divers et la philosophie furent découverts plusieurs fois et plusieurs fois perdus, comme cela est très possible, et que ces croyances sont, pour ainsi dire, des débris de la sagesse antique conservés jusqu'à notre temps. Telles sont les réserves sous lesquelles nous acceptons les opinions de nos pères et la tradition des premiers âges.

IX.

Nous avons à résoudre quelques questions relatives à l'intelligence[1]. L'intelligence est, ce semble, la plus divine des choses que nous connaissons. Mais pour être telle en effet, quel doit être son état habituel? Il y a là des difficultés. Si elle ne pensait rien, si elle était comme un homme endormi, où serait sa dignité[2]? Et si elle pense, mais que sa pensée dépende d'un autre principe, son essence n'étant plus alors la pensée, mais un simple pouvoir de penser, elle ne

[1] Il s'agit toujours dans ce passage de l'intelligence de Dieu, du νοῦς proprement dit.

[2] « Il ne faut pas se figurer les dieux dormant comme Endymion. » *Ethic. Nicom.*, X, 8; Bekker, p. 1178.

saurait être l'essence la meilleure, car ce qui lui donne son prix, c'est le penser. Enfin, que son essence soit l'intelligence, ou qu'elle soit la pensée, que pense-t-elle? car, ou elle se pense elle-même, ou bien elle pense quelque autre objet. Et si elle pense un autre objet, ou bien c'est toujours le même, ou bien son objet varie. Importe-t-il donc, oui ou non, que l'objet de sa pensée soit le bien, ou la première chose venue? ou plutôt ne serait-il pas absurde que telles et telles choses fussent l'objet de la pensée? Ainsi il est clair qu'elle pense ce qu'il y a de plus divin et de plus excellent, et qu'elle ne change pas d'objet; car changer ce serait passer du mieux au pire, ce serait déjà un mouvement. Et d'abord, si elle n'était pas la pensée, mais une simple puissance, il est probable que la continuité de la pensée serait pour elle un fatigue. Ensuite il est évident qu'il y aurait quelque chose de plus excellent que la pensée, à savoir ce qui est pensé; car le penser et la pensée appartiendraient encore à l'intelligence, même alors qu'elle penserait ce qu'il y a de plus vil. C'est là ce qu'il faut éviter (et, en effet, il est des choses qu'il faut ne pas voir, plutôt que de les voir); sinon la pensée ne serait pas ce qu'il y a de plus excellent. L'intelligence se pense donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et la pensée est la pensée de la pensée[1]. La science, la sensation, l'opinion, le raisonnement, ont, au contraire, un objet différent d'eux-mêmes; ils ne s'occupent d'eux-mêmes qu'en passant. D'ailleurs, si penser

[1] Ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

était différent d'être pensé, lequel des deux constituerait l'excellence de la pensée? Car la pensée et l'objet de la pensée n'ont pas la même essence. Ou bien la science est-elle dans certains cas la chose même? Dans les sciences créatrices, l'essence indépendante de la matière et la forme déterminée, la notion et la pensée, dans les sciences théorétiques, sont l'objet même de la science. Pour les êtres immatériels, ce qui est pensé n'a pas une existence différente de ce qui pense, il y a identité, et la pensée ne fait qu'un avec ce qui est pensé.

Reste encore une difficulté; c'est de savoir si l'objet de la pensée est composé, et dans ce cas l'intelligence changerait, car elle parcourrait les parties de l'ensemble; ou bien si tout ce qui n'a pas de matière est indivisible. Il en est éternellement de la pensée, comme il en est de l'intelligence humaine, de toute intelligence dont les objets sont des composés, à quelques instants fugitifs. Car ce n'est pas toujours successivement que l'intelligence humaine saisit le bien; c'est dans un instant indivisible qu'elle saisit son bien suprême. Mais son objet n'est pas elle-même; tandis que la pensée éternelle, qui saisit aussi son objet dans un instant indivisible, se pense elle-même durant toute l'éternité.

X.

Il nous faut examiner aussi comment l'univers renferme le souverain bien; si c'est comme un être indépendant, qui existe en soi et par soi, ou bien comme l'ordre du monde; ou enfin si c'est des deux manières à la fois, ainsi que dans une armée. En effet, le bien de l'armée, c'est l'ordre qui y règne et son géneral, et surtout son général : ce n'est pas l'ordre qui fait le général, c'est le général qui est la cause de l'ordre. Tout a une place marquée dans le monde, poissons oiseaux, plantes; mais il y a des degrés différents, et les êtres ne sont pas isolés les uns des autres; ils sont dans une relation mutuelle, car tout est ordonné en vue d'une existence unique. Il en est de l'univers comme d'une famille. Là les hommes libres ne sont point assujettis à faire ceci ou cela suivant l'occasion; toutes leurs fonctions, ou presque toutes sont réglées. Les esclaves, au contraire, et les bêtes de somme, concourent pour une faible part à la fin commune, et habituellement l'on se sert d'eux au gré des circonstances. Le principe du rôle de chaque chose dans l'univers, c'est sa nature même: tous les êtres, veux-je dire, vont nécessairement se séparant les uns des autres; et tous, dans leurs fonctions diverses, conspirent à l'harmonie de l'ensemble.

Nous devons indiquer toutes les impossibilités,

toutes les absurdités qui sont les conséquences des autres systèmes. Rappelons ici les doctrines mêmes les plus spécieuses, et qui présentent le moins de difficultés.

Toutes les choses, suivant tous les philosophes, proviennent de contraires. *Toutes les choses*, *de contraires*, ces deux termes sont également mal posés; et d'ailleurs comment les choses dans lesquelles existent les contraires proviendraient-elles des contraires? C'est ce qu'ils n'expliquent pas; car les contraires n'ont pas d'action les uns sur les autres. Pour nous, nous levons rationnellement la difficulté, en établissant l'existence d'un troisième terme[1].

Il en est qui font de la matière même un des deux contraires[2]: ainsi ceux qui opposent l'inégal à l'égal, la pluralité à l'unité. Cette doctrine se réfute de la même manière. La matière première n'est le contraire de rien. D'ailleurs, tout participerait du mal, hormis l'unité, car le mal est l'un des deux éléments.

D'autres prétendent que ni le bien ni le mal ne sont des principes[3]; et pourtant le principe, c'est, dans toutes choses, le bien par excellence. Ceux-là ont raison, sans nul doute, qui admettent le bien comme principe; mais ce qu'ils ne disent pas, c'est comment le bien est un principe, si c'est à titre de fin, ou de cause motrice, ou de forme.

L'opinion d'Empédocle n'est pas moins absurde. Le bien, pour lui, c'est l'Amitié. Or l'Amitié est prin-

[1] La matière, sujet commun des deux contraires.
[2] Système de Platon.
[3] Système pythagoricien.

cipe en même temps, et comme cause motrice, car elle rassemble les éléments, et comme matière, car elle est une partie du mélange des éléments. En supposant même qu'il puisse arriver que la même chose existe à la fois à titre de matière et de principe, et à titre de cause motrice, toujours est-il qu'il n'y aurait pas identité dans son être. Qu'est-ce donc qui constitue l'Amitié? Une autre absurdité, c'est d'avoir fait la Discorde impérissable, tandis que la Discorde est l'essence même du mal [1].

Anaxagore reconnait le bien comme un principe : c'est le principe moteur. L'Intelligence meut ; mais elle meut en vue de quelque chose. Voilà donc un nouveau principe ; à moins qu'Anaxagore n'admette, comme nous, l'identité, car l'art de guérir est en quelque façon la santé. Il est absurde d'ailleurs de ne pas donner de contraire au bien et à l'Intelligence.

On verra, si l'on y fait attention, que tous ceux qui posent les contraires comme principes, ne se servent pas des contraires. Et pourquoi ceci est-il périssable, cela impérissable ? c'est ce que n'explique nul d'entre eux [2], car ils font provenir tous les êtres des mêmes principes.

Il en est qui tirent les êtres du non-être [3]. D'autres, pour échapper à cette nécessité, réduisent tout à l'unité absolue [4]. Enfin, pourquoi y aura-t-il toujours

[1] Voyez liv. III, 4, t. I, p. 89 sqq.
[2] Liv. III, 4, ubi supra.
[3] Hésiode, les anciens Théologiens, etc.
[4] L'École d'Élée.

production, et quelle est la cause de la production? c'est ce que personne ne nous dit.

Non-seulement ceux qui reconnaissent deux principes doivent admettre un autre principe supérieur, mais les partisans des idées doivent admettre, eux aussi, un principe supérieur aux idées; car en vertu de quoi y a-t-il eu déjà, y a-t-il encore participation des choses avec les idées? Et puis les autres sont forcés de donner un contraire à la sagesse et à la science par excellence, tandis que nous ne le sommes pas, n'y ayant pas de contraire à ce qui est premier, car les contraires ont une matière, et sont identiques en puissance. Or, l'ignorance, pour être le contraire de la science, impliquerait un objet contraire à celui de la science. Mais ce qui est premier n'a pas de contraire.

Que si d'ailleurs il n'y a pas d'autres êtres que les êtres sensibles, il ne peut plus avoir ni principe, ni ordre, ni production, ni harmonie céleste, mais seulement une suite d'infinie de principes, comme chez tous les Théologiens et les Physiciens sans exception. Mais si l'on admet l'existence des idées ou des nombres, on n'aura la cause de rien; du moins on n'aura pas celle du mouvement. Et puis comment d'êtres sans étendue tirera-t-on l'étendue et le continu? car ce n'est pas le nombre qui produira le continu, ni comme cause motrice, ni à titre de forme. Ce n'est pas non plus un des contraires qui sera la cause efficiente et la cause motrice. Ce principe, en effet, pourrait ne pas être. Or l'action est postérieure à la puissance. Il n'y aurait donc pas d'êtres éternels. Mais il y a des êtres éternels. Il faut donc abandonner l'hypothèse

d'un contraire. Nous avons dit comment. De plus, en vertu de quel principe y a-t-il unité dans les nombres, dans l'âme, dans le corps, et en général unité de forme et d'objet ? personne ne le dit, et personne ne saurait le dire, à moins de reconnaître avec nous que c'est en vertu de la cause motrice.

Quant à ceux qui prennent pour principe le nombre mathématique, et qui admettent ainsi une succession infinie d'essences, et des principes différents pour les différentes essences, ils font de l'essence de l'univers une collection d'épisodes [1], car qu'importe alors à une essence qu'une autre essence existe ou n'existe pas ? Enfin ils ont une multitude de principes ; mais les êtres ne veulent pas être mal gouvernés :

Le commandement de plusieurs n'est pas bon ; il ne faut qu'un seul chef [2].

[1] Voyez plus bas, liv. XIV, 3.
[2] Homère, Iliade, II, B., 204.

FIN DU LIVRE DOUZIÈME.

LA

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

LIVRE TREIZIÈME[1].

(M)

SOMMAIRE DU LIVRE TREIZIÈME.

I. Y a-t-il, oui ou non, des êtres mathématiques? — II. Sont-ils identiques aux êtres sensibles, ou en sont-ils séparés? — III. Leur mode d'existence. — IV. Il n'y a pas d'idées au sens où l'entend Platon. — V. Les idées sont inutiles. — VI. Doctrine des nombres. — VII. Les unités sont-elles compatibles entre elles, oui ou non? et si compatibles, comment? — VIII. Différence du nombre et de l'unité. Réfutation de quelques opinions relatives à ce point. — IX. Le nombre et les grandeurs ne peuvent avoir une existence indépendante. — X. Difficultés touchant les idées.

I.

Nous avons dit dans notre traité de Physique, quelle est la nature de la substance des choses sensibles, d'abord en traitant de la matière, puis ensuite

[1] Nous avons eu sous les yeux, pour la rédaction des notes relatives

quand il s'est agi de la substance en acte[1]. Voici quel est maintenant l'objet de nos recherches : Y a-t-il ou n'y a-t-il pas, en dehors des substances sensibles, une substance immobile et éternelle ; et, si cette substance existe, quelle est sa nature? Commençons par examiner les systèmes des autres philosophes, afin de ne point partager leurs erreurs, dans le cas où quelques-unes de leurs opinions ne seraient pas fondées. Et si, par aventure, nous trouvions des points de doctrine qui leur fussent communs avec nous, gardons-nous d'éprouver en nous-mêmes aucun sentiment pénible. Ce doit être un titre à nos respects, que d'avoir, sur certaines choses, des vues supérieures aux nôtres, et de n'être pas, sur d'autres points, inférieur à nous.

Il y a deux systèmes relativement au sujet qui nous occupe. On admet comme substances particulières les êtres mathématiques, tels que les nombres, les lignes,

à ce livre et au suivant, une publication de Brandis, que nous ne connaissions point encore quand nous écrivions notre Introduction à la Métaphysique. Il s'agit d'un extrait des Grandes Scolies, qui contient la meilleure partie des commentaires grecs sur la métaphysique, et où l'on trouve, de plus que dans la grande collection, de nombreux fragments du texte inédit du Syrianus. Le livre en question porte ce titre : *Scholia græca in Aristotelis Metaphysica collegit Christ.-Aug. Brandis. Berolini*, 1837, in-8. Toutes les fois que nous le citerons, ce sera sous le nom de *Petites Scolies*, pour le distinguer de la grande collection que nous désignerons toujours sous le celui de *Scholia in Aristotelem*.

[1] Aristote traite de la substance matérielle dans le premier livre de la Physique, et, dans le deuxième, de la substance en acte, ou de l'essence. Voyez aussi dans la Métaphysique les livres septième et suivants.

les objets du même genre, et avec eux les idées. Il en est qui font de ces êtres deux genres différents, les idées d'un côté, et de l'autre les nombres mathématiques; d'autres font de ces deux genres une seule et même nature; quelques autres enfin prétendent que les substances mathématiques seules sont des substances. Commençons par l'examen des substances mathématiques, et examinons-les indépendamment de toute autre nature. Ne nous demandons point, par exemple, si elles sont ou ne sont pas des idées, si elles sont ou ne sont pas les pricipes et les substances des êtres; demandons-nous, comme si nous n'avions à nous occuper que des êtres mathématiques, si ces substances existent ou n'existent pas, et, si elles existent, quel est le mode de leur existence. Puis nous parlerons séparément des idées elles-mêmes, sans trop de développements, et dans la mesure qui convient au but que nous nous proposons, car presque toutes les questions qui se rapportent à ce sujet ont été rebattues déjà dans nos traités exotériques[1]. Dans le cours de notre examen, nous aurons encore à discuter longuement sur cette question : Les substances et les principes des êtres sont-ils des nombres et des idées? car c'est-là une troisième question qui vient après celle des idées.

Les êtres mathématiques, s'ils existent, sont nécessairement dans les objets sensibles, comme l'avancent quelques-uns, ou bien ils en sont séparés (et il en est aussi qui admettent cette opinion). S'ils ne sont

[1] On sait que ces traités n'existent plus.

ni dans les objets sensibles, ni en dehors d'eux, ou ils n'existent pas, ou bien ils existent d'une autre manière. Notre doute portera donc ici, non pas sur l'être lui-même, mais sur la manière d'être.

II.

Nous avons dit, quand il s'agissait des difficultés à résoudre [1], qu'il était impossible que les êtres mathématiques existassent dans les objets sensibles, et que c'était-là une pure fiction, parce qu'il est impossible qu'il y ait en même temps deux solides dans le même lieu. Nous avons ajouté que la conséquence de cette doctrine, c'est que toutes les autres puissances, toutes les autres natures se trouveraient dans les choses sensibles, et qu'aucune n'en serait indépendante. Voilà ce que nous avons dit précédemment. Il est évident d'ailleurs que, dans cette supposition, un corps quelconque ne saurait être divisé. Alors, en effet, le solide se diviserait par la surface, la surface par la ligne, la ligne par le point; en sorte que si le point ne peut être divisé, la ligne est indivisible. Mais si la ligne est indivisible, tout dans le solide l'est également. Qu'importe, du reste, que les êtres

[1] Voyez livre III, 2, t. I, p. 80, et particulièrement chapitre 4, p. 96 sqq.

mathématiques soient ou ne soient pas de telles ou telles natures, si ces natures, quelles qu'elles soient, existent dans les choses sensibles? On arrive toujours au même résultat. La division des objets sensibles entraînerait toujours leur division ; ou bien, il n'y aurait pas de division même des objets sensibles.

Il n'est pas davantage possible que les natures dont il s'agit aient une existence indépendante. S'il y avait en dehors des solides réels, d'autres solides qui en fussent séparés, des solides antérieurs aux solides réels, évidemment il y aurait aussi des surfaces, des points, des lignes existant séparément; le cas est en effet le même. Mais s'il en est ainsi, il faut admettre encore, en dehors du solide mathématique, l'existence séparée d'autres surfaces, avec leurs lignes et leurs points; car le simple est antérieur au composé, et, puisqu'il y a des corps non sensibles antérieurs aux corps sensibles, par la même raison il doit y avoir des surfaces en soi, antérieures aux surfaces qui existent dans les solides immobiles. Voilà donc des surfaces avec leurs points, différentes de celles dont l'existence est attachée à l'existence des solides séparés : celles-ci existent en même temps que les solides mathématiques; celles-là sont antérieures aux solides mathématiques. D'un autre côté, dans ces dernières surfaces il y aura des lignes ; et, par la même raison que tout à l'heure, il devra y avoir des lignes avec leurs points antérieures à ces lignes, et enfin d'autres points antérieurs aux points de ces lignes antérieures, et au-delà desquels il n'y aura plus d'autres points antérieurs. Or, c'est là un entassement absurde

d'objets. Vous avez, en effet, par suite de l'hypothèse, en dehors des choses sensibles, d'abord une espèce unique de corps, puis trois espèces de surfaces : les surfaces en dehors des surfaces sensibles, les surfaces des solides mathématiques, les surfaces en dehors des surfaces de ces solides ; puis quatre espèces de lignes ; puis cinq espèces de points. Quels seront donc alors, parmi ces éléments, ceux dont s'occuperont les sciences mathématiques? Ce ne seront sans doute pas les plans, les lignes, les points, qui existent dans le solide immobile, car la science a toujours pour objet ce qui est premier.

Le même raisonnement s'applique aux nombres. Il y aurait des monades différentes en dehors de chaque point différent ; puis des monades en dehors de chacun des êtres sensibles ; puis des monades en dehors de chacun des êtres intelligibles. Il y aurait par conséquent une infinité de genres de nombres mathématiques.

Comment d'ailleurs arriver à la solution des difficultés que nous nous sommes proposées quand il s'agissait des questions à résoudre? L'Astronomie a pour objet des choses supra-sensibles, tout aussi bien que la Géométrie[1]. Or, comment peut-on concevoir l'existence séparée du ciel et de ses parties, ou de toute autre chose qui est en mouvement? Même embarras pour l'Optique, pour la Musique. Il y aura un son, une vue, isolés des êtres sensibles, des êtres particuliers. La conséquence évidente, c'est que les

[1] Voyez liv. III, 2, t. I, p. 79, 80, et passim.

autres sens et les autres objets sensibles auraient une existence séparée; car pourquoi ceux-ci plutôt que ceux-là? Or, s'il en est ainsi, s'il y a des sens séparés, il doit y avoir des animaux séparés. Enfin, les mathématiciens admettent certains universaux en dehors des substances dont nous parlons. Ce serait donc là une autre substance intermédiaire, séparée des idées et des êtres intermédiaires, substance qui ne serait ni un nombre, ni des points, ni une grandeur, ni un temps. Mais cette substance ne saurait exister, et, par suite, il est impossible que les objets dont nous venons de parler aient une existence séparée des choses sensibles.

En un mot, si l'on pose les grandeurs mathématiques comme des natures séparées, la conséquence est en opposition avec la vérité, et avec les opinions communes. Il est nécessaire, si tel est leur mode d'existence, qu'elles soient antérieures aux grandeurs sensibles : or, dans la réalité, elles leur sont postérieures. La grandeur incomplète a, il est vrai, la priorité d'origine, mais substantiellement elle est postérieure; c'est là le rapport de l'être inanimé avec l'être animé. Quel principe d'ailleurs, quelle circonstance constituerait-elle l'unité des grandeurs mathématiques? Ce qui fait celle des corps terrestres, c'est l'âme, c'est une partie de l'âme, c'est quelque autre principe participant de l'intelligence, principe sans lequel il y a pluralité, dissolution sans fin[1]. Mais les grandeurs mathématiques,

[1] Voyez, dans le *De Anima*, la théorie à laquelle se rattache cette opinion.

qui sont divisibles, qui sont des quantités, quelle est la cause de leur unité et de leur persistance? La production est une preuve encore : la production agit d'abord dans le sens de la longueur, puis dans le sens de la largeur, enfin dans celui de la profondeur, et c'est là le terme définitif. Si maintenant ce qui a la postériorité d'origine est antérieur substantiellement, le corps doit avoir la priorité sur la surface et sur la longueur. Et puis le corps a une existence plus complète, il est plus un tout que la grandeur et la surface : il devient animé. Mais comment concevoir une ligne, une surface animée? Une telle conception dépasserait la portée de nos sens. Enfin le corps est une substance, car déjà il est en quelque sorte une chose complète; mais les lignes, comment seraient-elles des substances? ce n'est pas à titre de forme, de figure, comme l'âme, si telle est l'âme en effet; ce n'est pas non plus à titre matière, comme le corps. On ne voit pas que rien se puisse constituer avec des lignes; pas plus avec des surfaces, pas plus avec des points. Et pourtant, si ces êtres étaient une substance matérielle, ils seraient susceptibles évidemment de cette modification.

Les points, les lignes et la surface ont, j'y consens, la priorité logique. Mais tout ce qui est antérieur logiquement, n'est pas pour cela substantiellement antérieur. La priorité substantielle est le partage des êtres qui, pris isolément, ne perdent pas par là même leur existence; ceux dont les notions entrent dans d'autres notions ont la priorité logique. Mais la priorité logique et la priorité substantielle ne se ren-

contrent pas l'une avec l'autre. Les modifications n'existent pas indépendamment des substances, indépendamment d'un être qui se meut, par exemple, ou qui est blanc. Le blanc a donc sur l'homme blanc la priorité logique, mais non pas la priorité substantielle; il ne peut exister séparément; toujours son existence est attachée à celle de l'ensemble, et ici j'appelle ensemble l'homme qui est blanc. Il est évident, d'après cela, que ni les existences abstraites n'ont l'antériorité, ni les existences concrètes la postériorité, substantielle. C'est en effet parce qu'il est joint au blanc, que nous donnons à l'homme blanc le nom de blanc.

Ce qui précède suffit pour montrer que les êtres mathématiques sont moins substances que les corps; qu'ils ne sont pas antérieurs par l'être même, aux choses sensibles; qu'ils n'ont qu'une antériorité logique; enfin qu'ils ne peuvent en aucun lieu avoir une existence séparée. Et comme d'ailleurs ils ne peuvent exister dans les objets sensibles eux-mêmes, il est évident, ou qu'ils n'existent absolument pas, ou bien qu'ils ont un mode particulier d'existence, et, par conséquent, n'ont pas une existence absolue : en effet, l'être se prend dans plusieurs acceptions[1].

[1] Voyez au liv. V, 7, t. I, p. 166 sqq.

III.

De même que les universaux, dans les mathématiques, n'embrassent pas des existences séparées, des existences en dehors des grandeurs et des nombres, et que ce sont ces nombres et ces grandeurs qui sont l'objet de la science, mais non pas en tant que susceptibles de grandeur ou de division ; de même il est possible qu'il y ait des raisonnements, des démonstrations relatives aux grandeurs sensibles elles-mêmes, non pas considérées en tant que sensibles, mais en tant qu'elles ont telle ou telle propriété. On discute bien sur les êtres considérés uniquement en tant qu'ils se meuvent, sans aucun égard à la nature de ces êtres ni à leurs accidents ; et il n'est pas pour cela nécessaire, ou que l'être en mouvement ait une existence séparée des êtres sensibles, ou qu'il y ait dans les êtres en mouvement une nature déterminée. Ainsi donc il peut y avoir des raisonnements, des sciences relatives aux êtres qui se meuvent, considérés non plus en tant qu'ils subissent le mouvement, mais uniquement en tant que corps, puis uniquement en tant que surfaces, puis uniquement en tant que longueurs, puis en tant qu'ils sont divisibles ou indivisibles, tout en ayant une position, enfin en tant qu'ils sont seulement indivisibles. Puis donc qu'il n'y a absolument aucune erreur à donner le nom d'êtres, non-seulement

aux existences séparées, mais encore à celles qu'on ne peut séparer, aux objets en mouvement par exemple ; il n'y a absolument pas d'erreur à attribuer l'être aux objets mathématiques, et à les considérer comme on les considère. Et, de même que les autres sciences ne méritent réellement le titre de science que lorsqu'elles traitent de l'être dont nous parlons, et non pas de l'accident[1] ; lorsqu'elles se demandent, par exemple, non pas si ce qui produit la santé c'est le blanc, parce que l'être qui produit la santé est blanc, mais ce qu'est cet être qui produit la santé ; lorsque chacune d'elles est la science de son objet même, science de l'être qui produit la santé, si son objet est ce qui produit la santé, science de l'homme si elle examine l'homme en tant qu'homme : de même aussi la Géométrie ne cherche pas si les objets dont elle s'occupe sont accidentellement des êtres sensibles ; elle ne les étudie point en tant qu'êtres sensibles.

Par conséquent, les sciences mathématiques ne traitent pas des êtres sensibles ; elles n'ont pas néanmoins pour objets d'autres êtres séparés. Mais il y a une foule d'accidents qui sont essentiels aux choses, en tant que chacun d'eux réside essentiellement en elles. L'animal en tant que femelle et en tant que mâle est une modification propre du genre ; toutefois il n'y a rien qui soit ni femelle ni mâle indépendamment des animaux. On peut donc considérer les objets sensibles uniquement en tant que longueurs, en tant que surfaces. Et plus les objets de la science

[1] Voyez liv. VI, 2, t. I. p. 214 sqq.

sont primitifs selon l'ordre logique, et plus ils sont simples, plus aussi la science a de rigueur, car la rigueur, c'est la simplicité. La science de ce qui n'a pas de grandeur est plus rigoureuse que la science de ce qui a grandeur; si son objet n'a pas de mouvement, elle est bien plus rigoureuse encore. C'est la science du premier mouvement qui l'est le plus dans les sciences du mouvement; car c'est là le mouvement le plus simple, et le mouvement uniforme est le plus simple parmi les mouvements premiers. Même raisonnement pour la Musique et pour l'Optique. Ni l'une ni l'autre ne considère la vue en tant que vue, le son en tant que son; elles traitent de lignes en tant que lignes, de nombres en tant que nombres, lesquels sont des modifications propres de la vue et du son. De même pour la Mécanique.

Ainsi donc, lorsqu'on admet comme existences séparées quelques-uns de ces accidents essentiels, lorsqu'on traite de ces accidents en tant qu'existences séparées, on n'est pas pour cela dans le faux, pas plus qu'on n'y serait, par exemple, si, mesurant la terre, on donnait au pied un autre nom que celui de pied. Ce n'est pas dans ce qu'on établit d'abord que réside jamais l'erreur. On peut arriver à des résultats excellents en établissant comme séparé ce qui n'est pas séparé : ainsi fait l'Arithméticien, ainsi le Géomètre. L'homme est en effet un et indivisible en tant qu'homme. L'Arithméticien, après l'avoir posé comme un et indivisible, cherchera ensuite quels sont les accidents propres de l'homme, en tant qu'indivisible; tandis que le Géomètre ne le considère, ni en tant

qu'homme, ni en tant qu'indivisible, mais en tant que corps solide. Car les propriétés qui se manifestent dans l'homme en supposant une division réelle, ces propriétés y existent en puissance, alors même qu'il n'y a pas de division. Aussi les Géomètres n'ont-ils pas tort. C'est sur des êtres que roulent leurs discussions, les objets de leur science sont des êtres : il y a deux sorte d'êtres, l'être en acte et l'être matériel.

Le bien et le beau diffèrent l'un de l'autre : le premier réside toujours dans des actions, tandis que le beau se trouve aussi dans les êtres immobiles. Ceux-là sont donc dans l'erreur, qui prétendent que les sciences mathématiques ne parlent ni du beau, ni du bien[1]. C'est du beau surtout qu'elles parlent, c'est le beau qu'elles démontrent. Ce n'est pas une raison, parce qu'elles ne le nomment pas, de dire qu'elles n'en parlent point; elles en indiquent les effets et les rapports. Les plus imposantes formes du beau, ne sont-ce par l'ordre, la symétrie, la limitation ? Or, c'est là surtout ce que font apparaître les sciences mathématiques. Et puisque ces principes, je veux dire l'ordre et la limitation, sont évidemment causes d'une foule de choses, les Mathématiques doivent évidemment considérer comme cause, sous un certain point de vue, la cause dont nous parlons, le beau en un mot. Mais

[1] Aristote réfute ici l'opinion d'Aristippe. Il a déjà remarqué ailleurs, mais sans examiner la valeur de cette idée, qu'Aristippe proscrivait les Mathématiques; liv. III, 2, t. I, p. 73. On trouve quelques détails sur ce sujet dans les commentateurs. Voyez Philopon, fol. 556; Alexandre, *Schol.*, p. 817; Syrianus, *Pet. Scolies*, p. 298; Bagolini, fol. 55, b; *Cod. reg.*, *Schol.*, p. 817.

c'est-là un sujet que nous traiterons ailleurs plus à fond.

Nous venons de montrer que les objets mathématiques sont des êtres, et comment ils sont des êtres; à quel titre ils n'ont pas la priorité, et à quel titre ils sont antérieurs.

IV [1].

Arrivons maintenant aux idées, et commencons par l'examen de la conception même de l'idée. Nous n'y rattacherons pas l'explication de la nature des nombres, nous l'examinerons telle qu'elle naquit dans l'esprit de ceux qui les premiers admirent l'existence des idées.

La doctrine des idées fut, chez ceux qui la proclamèrent, la conséquence de ce principe d'Héraclite, qu'ils avaient accepté comme vrai : Toutes les choses sensibles sont dans un flux perpétuel ; principe d'où il suit que, s'il y a science et raison de quelque chose, il doit y avoir, en dehors du monde sensible, d'autres natures, des natures persistantes ; car il n'y a pas de science de ce qui s'écoule perpétuellement. Socrate se renferma

[1] Ce chapitre et le suivant ne sont guère que la reproduction mot à mot d'une partie du chapitre septième du livre premier. Voyez t. I, p. 42 sqq.

dans la spéculation des vertus morales, et, le premier, il chercha les définitions universelles de ces objets. Avant lui, Démocrite s'était borné à une partie de la Physique (il n'a guère défini que le chaud et le froid); et les Pythagoriciens, antérieurs à Démocrite, n'avaient défini que peu d'objets, objets dont ils ramenaient les notions aux nombres : telles étaient les définitions de l'A-propos; du Juste, du Mariage. Ce n'était pas sans motif que Socrate cherchait à déterminer l'essence des choses. L'argumentation régulière, tel était le but où tendaient ses efforts. Or, le principe de tout syllogisme, c'est l'essence[1]. La Dialectique n'était pas encore en ce temps-là une puissance assez forte pour raisonner sur les contraires indépendamment de l'essence, et pour déterminer si c'est la même science qui traite des contraires. Aussi, est-ce à juste titre qu'on peut attribuer à Socrate la découverte de ces deux principes : l'induction et la définition générale; ces deux principes sont le point de départ de science.

Socrate n'accordait une existence séparée, ni aux universaux, ni aux définitions. Ceux qui vinrent ensuite les séparèrent et donnèrent à cette sorte d'êtres le nom d'idées. La conséquence où les amenait cette doctrine, c'est qu'il y a des idées de tout ce qui est universel. Ils se trouvèrent à peu près dans le cas de l'homme qui, voulant compter un petit nombre d'objets, et persuadé qu'il n'en viendra pas à bout, en augmenterait le nombre pour mieux compter. Il y a en effet, si je ne me trompe, un plus grand nombre

[1] Voyez plus haut, liv. VII, 9, t. II, p. 31.

d'idées, que de ces êtres sensibles particuliers dont ils cherchaient les causes, recherche qui les a conduits des êtres sensibles aux idées. Il y a d'abord, indépendamment des idées des substances, l'idée de chaque être particulier, idée qui est la représentation de cet être; puis des idées qui embrassent un grand nombre d'êtres dans leur unité, et pour les objets sensibles, et pour les êtres éternels.

Ce n'est pas tout : aucune des raisons sur lesquelles on appuie l'existence des idées n'a une valeur démonstrative. Plusieurs de ces raisons n'entraînent pas nécessairement la conclusion qu'on en déduit; les autres mènent à admettre des idées d'objets pour lesquels la théorie ne reconnait pas qu'il y en ait. Si l'on tire les preuves de la nature des sciences, il y aura des idées de tout ce qui est l'objet d'une science. Il y en aura même des négations, si l'on argue de ce que dans la multiplicité il y a quelque chose qui est un; si de la conception de ce qui est détruit, il y en aura des choses périssables; car on peut jusqu'à un certain point se faire une image de ce qui a péri. Les raisonnements les plus rigoureux dont on se puisse servir conduisent, les uns à des idées des relations, dont il n'y a pas de genre en soi, les autres à poser l'existence du troisième homme. En un mot, tout ce qu'on allègue, pour prouver l'existence des idées, détruit le principe que les partisans des idées ont plus à cœur d'établir que l'existence même des idées. En effet, la conséquence de cette doctrine, c'est que ce n'est pas la dyade qui est première, mais le nombre; c'est que la relation est antérieure au nombre, et même à l'être en

soi; et toutes les contradictions avec leurs propres principes, où sont tombés les partisans de la doctrine des idées.

Ajoutons que, s'il y a des idées, il doit y avoir des idées non-seulement des essences, mais d'une foule d'autres choses encore; car l'essence n'est pas la seule chose que l'intelligence conçoive d'une même pensée : elle conçoit même ce qui n'est pas essence. Enfin l'essence ne serait pas seule l'objet de la science; sans parler de toutes les autres conséquences du même genre qu'entraîne la supposition. Or, de toute nécessité, et d'après les caractères qu'on attribue aux idées, si l'on admet la participation des êtres avec elles, il ne peut y avoir d'idées que des essences. La participation des êtres avec les idées n'est point une participation accidentelle; chacun d'eux n'y peut participer qu'en tant qu'il n'est pas l'attribut de quelque sujet. Voici du reste ce que j'entends par participation accidentelle : Admettons qu'un être participe du double : alors il participera de l'éternel aussi, mais accidentellement, car c'est accidentellement que le double est éternel. Il s'ensuit que les idées doivent être des essences. Les idées sont, et dans ce monde, et dans le monde des idées, la représentation des essences. Autrement, que signifierait cette proposition : L'unité dans la pluralité est quelque chose en dehors des objets sensibles. Et d'ailleurs, si toutes les idées sont du même genre que les choses qui en participent, il y aura quelque rapport commun entre ces choses et les idées; car pourquoi y aurait-il unité et identité du caractère constitutif de la dyade, entre les dyades périssables et

les dyades qui sont plusieurs aussi, mais éternelles, plutôt qu'entre la dyade idéale et la dyade particulière ? S'il n'y a pas communauté de genre, il n'y aura de commun que le nom ; ce sera comme si l'on donnait le nom d'homme à Callias et à un morceau de bois, sans avoir rien remarqué de commun entre eux.

Admettrons-nous, d'un autre côté, qu'il y a concordance des définitions générales avec les idées : ainsi, pour le cercle mathématique, concordance avec les idées, de la notion de figure plane et de toutes les autres parties qui entrent dans la définition du cercle ; l'idée serait-elle adjointe à l'objet dont elle est l'idée ? Mais prenons garde que ce ne soient là des mots vides de sens. A quoi, en effet, l'idée serait-elle adjointe ? Est-ce au centre du cercle, est-ce à la surface, est-ce à toutes ses parties essentielles ? Tout dans l'essence est une idée ; l'animal est une idée, le bipède est aussi une idée. On voit, du reste, assez que l'idée dont il s'agit serait nécessairement quelque chose, et, comme le plan, une certaine nature, qui se rencontrerait, à titre de genre, dans toutes les idées.

V.

La difficulté la plus grande à résoudre, ce serait de savoir quelle peut être l'utilité des idées aux êtres sensibles éternels, ou à ceux de ces êtres qui naissent et à ceux qui périssent. Elles ne sont pour eux la cause

d'aucun mouvement, d'aucun changement; elles n'aident pas davantage à la science des autres êtres. Ce ne sont pas, en effet, les idées qui constituent l'essence de ces êtres, car alors elles seraient en eux; ce ne sont pas elles non plus qui les amènent à l'existence, puisqu'elles ne résident pas dans les êtres qui participent des idées. Peut-être pensera-t-on qu'elles sont causes, au même titre que la blancheur est cause de l'objet blanc auquel elle se mêle. Cette opinion, qui a sa source dans les doctrines d'Anaxagore, qu'Eudoxe après lui embrassa, ne sachant quel parti prendre, et que quelques autres ont admise avec eux, est par trop facile à renverser. Il serait aisé d'accumuler, contre une pareille doctrine, des impossibilités sans nombre. Je vais plus loin : il est impossible que les autres êtres proviennent des idées, dans aucun des sens où l'on emploie l'expression provenir. Dire que les idées sont des exemplaires, et que les autres êtres participent des idées, c'est se payer de mots vides de sens, c'est faire des métaphores poétiques. Celui qui travaille à son œuvre a-t-il besoin pour cela d'avoir les yeux fixés sur les idées? Un être quel qu'il soit, peut exister, peut devenir, même sans que rien lui ait servi de modèle. Ainsi, que Socrate existe ou qu'il n'existe pas, il peut naître un homme tel que Socrate. Même conséquence évidemment quand même Socrate serait éternel. Ensuite il y aurait plusieurs modèles de la même chose, et par conséquent plusieurs idées. Ainsi, pour l'homme il y aurait l'animal, le bipède, l'homme en soi.

Ce n'est pas tout. Non-seulement les idées seraient les modèles des objets sensibles, elles seraient encore les

modèles d'elles-mêmes : tel serait le genre en tant que genre d'idées ; d'où il suit que la même chose serait à la fois modèle et copie. Enfin il n'est pas possible, ce semble, que l'essence existe séparément de ce dont elle est l'essence. Comment donc alors les idées, qui sont les essences des choses, auraient-elles une existence séparée?

Il est dit dans le Phédon, que les idées sont les causes de l'être et du devenir. Hé bien ! y eût-il des idées, il n'y aurait pas encore de production, s'il n'y avait pas une cause motrice. Et puis une foule d'autres choses deviennent, une maison, un anneau par exemple, dont on ne prétend pas qu'il existe des idées ; d'où il suit que les êtres pour lesquels on admet des idées sont susceptibles d'être et de devenir, par l'action de causes analogues à celles qui agissent sur les choses dont nous venons de parler, et que ce ne sont pas les idées qui sont les causes de ces êtres.

On peut, du reste, par le même mode de réfutation que nous venons d'employer, et au moyen d'arguments plus concluants et plus rigoureux encore, accumuler contre la doctrine des idées une foule d'autres difficultés semblables à celles que nous venons de rencontrer.

VI.

Nous avons déterminé la valeur de la théorie des idées ; il nous faut maintenant examiner les conséquences de la théorie des nombres considérés comme

des substances indépendantes, et comme les causes premières des êtres.

Si le nombre est une nature particulière, s'il n'y a pas pour le nombre d'autre substance que le nombre lui-même, ainsi que le prétendent quelques-uns, nécessairement alors chaque nombre diffère d'espèce, celui-ci est premier, celui-là vient en seconde ligne. Et par conséquent, ou bien il y a une différence immédiate entre les monades et une monade quelconque ne peut se combiner avec une monade quelconque; ou bien toutes les monades se suivent immédiatement, et toute monade quelconque peut se combiner avec une monade quelconque (c'est ce qui a lieu pour le nombre mathématique, car dans le nombre mathématique il n'y a aucune différence entre une monade et une autre monade); ou bien les unes se peuvent combiner, les autres ne le peuvent pas (si nous admettons, par exemple, que la dyade est première après l'unité, que la triade l'est après la dyade, et ainsi de suite pour les autres nombres, qu'il y a comptabilité entre les monades de chaque nombre particulier, entre celles qui composent la première dyade, puis entre celles qui composent la première triade, puis entre celles qui composent chacun des autres nombres, mais que celles de la dyade idéale ne sont pas combinables avec celles de la triade idéale, et qu'il en est de même pour les autres nombres successifs, il s'ensuit que, tandis que, dans les nombres mathématiques, le nombre deux, qui suit l'unité, n'est que l'addition d'une autre unité à l'unité précédente, le nombre trois, l'addition d'une autre unité au nombre deux,

et ainsi du reste, dans les nombres idéaux, au contraire, le nombre deux, qui vient après l'unité, est d'une autre nature et indépendant de l'unité première, et la triade est indépendante de la dyade, et ainsi des autres nombres); ou bien, parmi les nombres, les uns sont dans le premier cas, d'autres sont des nombres au sens où l'entendent les mathématiciens, d'autres sont dans le dernier des trois cas en question. Enfin, ou les nombres sont séparés des objets, ou ils n'en sont pas séparés; ils existent dans les choses sensibles, non pas comme dans l'hypothèse que nous avons examinée plus haut[1], mais en tant que ce qui constituerait les choses sensibles ce seraient les nombres résidant en elles; et alors, ou bien, entre les nombres, les uns existent, les autres n'existent pas dans les choses sensibles, ou bien tous les nombres y existent également.

Tels sont les modes d'existence que peuvent affecter les nombres, et ce sont nécessairement les seuls. Ceux même qui posent l'unité comme principe, comme substance, et comme élément de tous les êtres, et le nombre comme le produit de l'unité et d'un autre principe, ont tous adopté quelqu'un de ces points de vue, excepté pourtant celui de l'incompatibilité absolue des monades entre elles. Et ce n'est pas sans raison. On ne saurait imaginer un autre cas en dehors de ceux que nous venons d'énumérer.

Il en est qui admettent deux sortes de nombres, les nombres dans lesquels il y a priorité et postériorité (ce sont les idées), et le nombre mathematique en dehors

[1] Dans le chapitre deuxième de ce livre.

des idées et des objets sensibles[1] ; et ces deux sortes de nombres sont également séparés des objets sensibles. D'autres ne reconnaissent que le nombre mathématique, qu'ils considèrent comme le premier des êtres, et qu'ils séparent des objets sensibles[2]. Le seul nombre, pour les Pythagoriciens, c'est aussi le nombre mathématique, mais non plus séparé ; c'est lui qui constitue, suivant eux, les essences sensibles. Ils organisent le ciel avec des nombres ; seulement ces nombres ne sont point composés de monades véritables. Ils attribuent dans leur système la grandeur aux monades. Mais comment l'unité première peut avoir une grandeur, c'est une difficulté qu'ils ne résolvent pas, ce nous semble. Un autre philosophe n'admet qu'un seul nombre primitif idéal[3] ; quelques autres identifient le nombre idéal avec le nombre mathématique[4].

[1] Cette hypothèse est celle de Platon.

[2] Les commentateurs anciens attribuent cette opinion à Xénocrate. Alex. *Schol.*, p. 818 ; Syrianus, *Petites scolies*, p. 304, Bagol., fol. 71, a ; Philopon, fol. 56, b, etc. M. Ravaisson, *Essai*, t. I, p. 178, en note, et dans son beau travail sur Speusippe, VII, p. 28 sqq., a essayé de démontrer que c'était à ce dernier philosophe et non à Xénocrate qu'il fallait la rapporter. Suivant M. Ravaisson, la vraie doctrine de Xénocrate est celle de l'identité du nombre idéal et du nombre mathématique. Il ne nous appartient pas de décider la question ; il nous semble toutefois que l'avis des commentateurs sur un fait qu'on pouvait vérifier de leur temps, et sur lequel, en dehors de leur témoignage, nous ne pouvons guère former que des conjectures, n'est pas si fort à dédaigner que l'insinue le savant critique, et nous hésitons encore à les condamner.

[3] On ne sait pas à quel philosophe il faut attribuer cette opinion.

[4] Xénocrate, suivant M. Ravaisson.

Mêmes systèmes relativement aux longueurs, aux plans, aux solides. Il en est qui admettent deux sortes de grandeurs, les grandeurs mathématiques et les grandeurs qui procèdent des idées. Parmi ceux qui sont d'une autre opinion, les uns admettent les grandeurs mathématiques, mais ne leur donnent qu'une existence mathématique : ce sont ceux qui ne reconnaissent ni les idées nombres, ni les idées ; les autres admettent les grandeurs mathématiques, mais leur donnent plus qu'une existence mathématique. Toute grandeur ne se partage pas en grandeurs, suivant eux, et la dyade ne se compose pas de toutes monades quelconques.

Ce qui constitue le nombre, ce sont les monades. Tous les philosophes sont d'accord sur ce point, excepté pourtant ceux des Pythagoriciens qui prétendent que l'unité est l'élément et le principe de tous les êtres ; ceux-là attribuent la grandeur aux monades, comme nous l'avons dit précédemment.

Nous avons montré de combien de manières on pouvait envisager les nombres ; on vient de voir l'énumération complète des diverses hypothèses. Toutes ces hypothèses sont inadmissibles ; mais les unes le sont probablement plus que d'autres.

VII.

Il nous faut examiner d'abord, comme nous nous

le sommes proposé, si les unités sont combinables ou incombinables, et, si elles sont combinables, de combien de manières elle le sont. Il est possible qu'une unité quelconque soit incombinable avec une unité quelconque, ou bien que les unités de la dyade en soi soient incombinables avec celles de la triade en soi, et que les unités de chaque nombre premier soient ainsi incombinables entre elles. Si donc toutes les unités sont combinables et ne diffèrent pas, on a alors le nombre mathématique, et il n'y a pas d'autre nombre que celui-là, et il n'est pas possible que les idées soient des nombres. Car quel nombre seraient l'homme en soi, l'animal en soi, ou toute autre idée? Il n'y a qu'une seule idée pour chaque être, une seule idée pour l'homme en soi, une seule aussi pour l'animal en soi, et, au contraire, il y a une infinité de nombres semblables et qui ne diffèrent point. Ce ne serait donc pas telle triade plutôt que toute autre qui serait l'homme en soi. D'un autre côté, si les idées ne sont pas des nombres, il est absolument impossible qu'elles existent; car de quels principes viendraient les idées? Le nombre vient de l'unité et de la dyade indéfinie: ce sont-là les principes et les éléments du nombre; mais on ne peut pas établir un ordre de priorité ni de postériorité entre les éléments et les nombres.

Si les unités sont incombinables, si toute unité est incombinable avec toute unité, alors ni le nombre mathématique ne peut exister (car le nombre mathématique est composé d'unités qui ne diffèrent pas, et toutes les opérations qu'on fait sur le nombre impliquent cette condition), ni le nombre idéal (car la première dyade

ne sera pas composée de l'unité et de la dyade indéfinie). Ensuite, dans les nombres, il y a un ordre de succession : ainsi deux, trois, quatre. Quant à la dyade première, les unités qui la composent sont contemporaines sous le rapport de la production, soit, comme l'a dit le premier qui ait traité cette question, qu'elles résultent de l'inégalité rendue égale, ou bien qu'il en soit autrement. D'ailleurs, si de ces deux unités l'une est antérieure à l'autre, elle sera antérieure aussi au nombre deux composé des deux unités; car lorsque deux choses sont, l'une antérieure, l'autre postérieure à l'autre, le composé de ces deux choses est antérieur à l'une, postérieur à l'autre. Enfin, puisqu'il y a l'unité en soi qui est première, puis la première unité réelle, il y en aura aussi une seconde après celle-là, puis une troisième : la seconde après la seconde, c'est la troisième après la première unité ; et alors les unités seront antérieures aux nombres qui les embrassent. Par exemple, il faut qu'une troisième unité s'ajoute à la dyade avant qu'on ait le nombre trois ; qu'une quatrième s'ajoute à la triade, puis une cinquième, pour qu'on ait les nombres suivants.

Aucun des philosophes dont il s'agit, n'a donc pu dire que les unités étaient incombinables de cette manière. Cela cependant résulte de leurs principes. Or, cela est contraire à la réalité. Il est naturel de dire qu'il y a antériorité et postériorité pour les unités, s'il y a une unité première et un premier un ; de même pour les dyades, s'il y a une première dyade. Car, après le premier, il est naturel, il est nécessaire qu'il y ait le second ; et s'il y a second, il faut qu'il y ait

troisième, et ainsi de suite. Mais, d'un autre côté, il est impossible d'affirmer qu'après l'unité première et en soi, il y en a en même temps et une première unité, une seconde unité, et une dyade première. Or, on admet une première monade, une première unité, et on ne parle jamais de seconde ni de troisième; on dit qu'il y a une première dyade, et on n'en admet pas une seconde, une troisième. Il est évident enfin qu'il n'est pas possible, si toutes les unités sont incombinables, que le nombre deux lui-même, que le nombre trois, existe; et de même pour les autres nombres.

Que les unités ne diffèrent pas ou qu'elles diffèrent toutes entre elles, il faut nécessairement que les nombres se forment par addition: ainsi le nombre deux résultera de l'unité jointe à une autre unité; le nombre trois, du nombre deux accru d'une autre unité; et de même pour le nombre quatre. D'après cela il est impossible que les nombres soient produits, comme on le dit, par la dyade et l'unité. La dyade, en effet, est une partie du nombre trois, celui-ci du nombre quatre, et de même pour les nombres suivants. Le nombre quatre, dit-on, qui renferme deux dyades, est venu de la première dyade et de la dyade indéterminée, toutes deux différentes de la dyade en soi. Mais si la dyade en soi n'entre pas comme partie dans cette composition, il faudra dire alors qu'une seconde dyade s'est ajoutée à la première dyade; et la dyade à son tour résultera de l'unité en soi et d'une autre unité. Or, s'il en est ainsi, il n'est pas possible que l'un des éléments du nombre deux soit la dyade indéterminée, car elle n'engendre qu'une unité et non pas la

dyade déterminée. Ensuite, comment, en dehors de la dyade et de la triade en soi, y aura-t-il d'autres triades, d'autres dyades? comment seront-elles composées des premières monades et des suivantes? Tout cela n'est qu'une pure fiction, et il est impossible qu'il y ait d'abord une première dyade, et ensuite une triade en soi : conséquence nécessaire cependant, si l'on admet l'unité et la dyade indéterminée comme éléments des nombres. Si la conséquence ne peut point être acceptée, il est impossible aussi que ce soient là les principes des nombres. Telles sont les conséquences auxquelles on aboutit nécessairement, et d'autres analogues, si les unités sont toutes différentes entre elles.

Si les unités diffèrent dans les nombres différents et sont identiques entre elles seulement dans un même nombre, ici encore se présentent des difficultés en quantité non moins grande. Ainsi, dans la décade en soi se trouvent dix unités : or, le nombre dix est composé de ces unités, et aussi de deux fois le nombre cinq. Et comme cette décade n'est pas un nombre quelconque, car elle n'est pas composée de deux nombres cinq quelconques, ni d'unités quelconques, il faut nécessairement que les unités qui la composent diffèrent entre elles. Si elles ne diffèrent pas, les deux nombres cinq qui composent le nombre dix ne différeront pas non plus. Si ces nombres diffèrent, il y aura différence aussi dans les unités. Si les unités diffèrent, n'y aura-t-il pas dans le nombre dix d'autres nombres cinq, n'y aura-t-il que les deux en question? Qu'il n'y en ait pas d'autres, cela est absurde; et, s'il y en a d'autres, quel nombre dix composeront ces

nouveaux nombres cinq ? Il n'y a pas dans le nombre dix un autre nombre dix en dehors de lui-même. Et d'ailleurs, il faut nécessairement que le nombre quatre soit composé de dyades qui ne sont pas prises au hasard ; car c'est la dyade indéterminée qui, par son adjonction avec la dyade déterminée, a, dit-on, formé deux dyades. C'est avec ce qu'elle a pris, qu'elle pouvait produire des dyades.

Ensuite, comment se fait-il que la dyade soit une nature particulière en dehors des deux unités, la triade en dehors des trois unités ? car, ou bien l'un et participe de l'autre, comme l'homme blanc participe du blanc et de l'homme, quoiqu'il soit distinct de l'un et de l'autre ; ou bien l'un sera une différence de l'autre : ainsi il y a l'homme indépendamment de l'animal et du bipède. Ensuite il y a unité par contact, unité par mélange, unité par position[1] ; mais aucun de ces modes ne convient aux unités qui composent la dyade ou la triade. Mais de même que deux hommes ne sont pas un objet un, indépendamment des deux individus, de même nécessairement aussi pour les unités. Et l'on ne pourra pas dire que le cas n'est pas le même, les unités étant indivisibles : les points aussi sont indivisibles, et cependant les deux points, pris collectivement, ne sont pas quelque chose indépendamment de chacun des deux. D'ailleurs, on ne doit pas oublier que les dyades sont, les unes antérieures, les autres postérieures ; et les autres nombres comme les dyades. Car supposons que les deux dyades qui entrent dans

[1] Voyez liv. V, 6, t. I, p. 160 sqq.

le nombre quatre soient contemporaines; elles sont du moins antérieures à celles qui entrent dans le nombre huit; ce sont elles qui ont produit les deux nombres quatre qui se trouvent dans le nombre huit, comme elles avaient elles-mêmes été produites par la dyade. D'après cela, si la première dyade est une idée, ces dyades seront aussi des idées. Même raisonnement pour les unités. Les unités de la première dyade produisent les quatre unités qui forment le nombre quatre; par conséquent toutes les unités sont des idées, et il y a dès-lors des idées composées d'idées. Par suite, il est évident que les objets eux-mêmes, dont ces unités sont les idées, seront composés de la même manière: il y aura, par exemple, des animaux composés d'animaux, s'il y a des idées des animaux.

Enfin, établir une différence quelconque entre les unités, c'est une absurdité, une pure fiction; je dis fiction, parce que cela va contre la notion même de l'unité. Car l'unité ne diffère, ce semble, de l'unité, ni en quantité, ni en qualité; il faut nécessairement que le nombre soit ou égal ou inégal; tout nombre, mais surtout le nombre composé d'unités. De sorte que, s'il n'est ni plus grand ni moindre, il est égal. Or, lorsque deux nombres sont égaux, qu'ils ne diffèrent en rien, on dit qu'ils sont les mêmes. S'il n'en était pas ainsi, les dyades, qui entrent dans le nombre dix, pourraient différer malgré leur égalité; car quelle raison aurait-on de dire qu'elles ne diffèrent pas? Et puis si toute unité jointe à une autre unité forme le nombre deux, l'unité tirée de la dyade formera, avec l'unité tirée de la triade, une dyade, dyade composée d'unités diffé-

rentes ; et alors cette dyade sera-t-elle antérieure à la triade, ou postérieure ? Il semble plutôt qu'elle doive être nécessairement antérieure ; car l'une de ces deux unités est contemporaine de la triade, et l'autre contemporaine de la dyade. Ensuite il est vrai, en général, que toute unité jointe à une unité, qu'elles soient égales ou inégales, font deux : ainsi, le bien et le mal, l'homme et le cheval. Or, les philosophes en question n'admettent pas même que cela ait lieu pour les monades. Il serait étrange d'ailleurs, que le nombre trois ne fût pas plus grand que le nombre deux ; admet-on qu'il est plus grand ? mais nous avons vu qu'il lui était égal. De sorte qu'il ne différera pas du nombre deux lui-même. Mais cela n'est pas possible, s'il y a un nombre qui soit premier, un autre qui soit second ; et alors les idées ne seront pas des nombres, et, sous ce rapport, ceux-là ont raison, qui disent que les unités diffèrent ; en effet, si elles étaient des idées, il n'y aurait, comme nous l'avons dit plus haut, qu'une seule idée, dans l'hypothèse contraire. Si, au contraire, les monades ne diffèrent pas, les dyades, les triades ne différeront pas non plus ; et alors il faudra dire que l'on compte ainsi : *un, deux*, sans que le nombre suivant résulte du précédent joint à une autre unité ; sans quoi le nombre ne serait plus produit par la dyade indéterminée, et il n'y aurait plus d'idées. Une idée se trouverait dans une autre idée, et toutes les idées seraient des parties d'une idée unique.

Ceux donc qui prétendent que les unités ne diffèrent pas, raisonnent bien dans l'hypothèse des idées, mais non pas absolument. Il leur faut, en effet, suppri-

mer bien des choses. Eux-mêmes ils avoueront que, sur cette question : Quand nous comptons et que nous disons, *un*, *deux*, *trois*, le deuxième nombre n'est-il que le premier joint à une unité, ou bien est-il considéré à part et en lui-même? ils avoueront, dis-je, qu'il y a doute. Et, en réalité, nous pouvons envisager les nombres sous ce double point de vue. Il est donc ridicule d'admettre qu'il y a dans les nombres une si grande différence d'essence.

VIII.

Avant tout il est bon de déterminer quelle différence il y a entre le nombre et l'unité, s'il y en a une. Il ne pourrait y avoir différence que sous le rapport de la quantité, ou sous celui de la qualité; mais on ne peut appliquer ici ni l'une ni l'autre supposition : les nombres seuls diffèrent en quantité. Si les unités différaient elles-mêmes en quantité, un nombre différerait d'un autre, tout en renfermant la même somme d'unités. Ensuite seraient-ce les premières unités qui seraient les plus grandes, ou bien seraient-elles plus petites? Iraient-elles en croissant, ou bien serait-ce le contraire? Toutes ces hypothèses sont déraisonnables.

D'un autre côté, les unités ne peuvent pas non plus différer par la qualité; car elles ne peuvent avoir en

elles aucune modification propre ; dans les nombres, en effet, on dit que la qualité est postérieure à la quantité. D'ailleurs, cette différence de qualité ne pourrait leur venir que de l'un ou du deux : or, l'unité n'a pas de qualité ; le deux n'a qualité qu'en tant qu'il est une quantité, et c'est parce que telle est sa nature qu'il peut produire la pluralité des êtres. Si la monade peut avoir qualité de quelque autre manière, il faudrait commencer par le dire, il faudrait déterminer pourquoi les monades doivent nécessairement différer ; si cette nécessité n'existe pas, d'où peut venir cette qualité dont on parle ? Il est donc évident que si les idées sont des nombres, il n'est pas plus possible que toutes les monades soient absolument combinables, qu'il ne l'est qu'elles soient toutes incombinables entre elles.

Ce que d'autres philosophes disent des nombres n'est pas plus vrai ; je veux parler de ceux qui pensent que les idées n'existent, ni absolument, ni en tant que nombres, mais qui admettent l'existence des êtres mathématiques, qui prétendent que les nombres sont les premiers des êtres, et qu'ils ont pour principe l'unité en soi. Il serait absurde qu'il y eût, comme ils le veulent, une unité première, antérieure aux unités réalisées, et que la même chose n'eût pas lieu aussi pour la dyade, ni pour la triade ; car il y a les mêmes raisons de part et d'autre. Si donc ce qu'on dit du nombre est vrai, et si l'on admet que le nombre mathématique existe seul, il n'a pas pour principe l'unité. Cette unité, en effet, devrait nécessairement différer des autres monades, et par con-

séquent la dyade primitive différerait aussi des autres dyades; et de même pour tous les nombres successivement. Si l'unité est principe, le point de vue de Platon, relativement aux nombres, est bien plus vrai, et il faut nécessairement dire avec lui qu'il y a aussi une dyade, une triade primitive, et que les nombres ne sont point combinables entre eux. Mais, d'un autre côté, si l'on admet cette opinion, nous avons montré toutes les impossibilités qui en résultent. Cependant il faut opter entre l'une et l'autre de ces deux opinions. Si donc ni l'une ni l'autre n'est vraie, il ne sera pas possible que le nombre soit séparé.

Il est évident d'après cela que le troisième système, qui admet que le même nombre est à la fois et nombre idéal et nombre mathématique, est le plus faux de tous; car ce système réunit à lui seul tous les défauts des deux autres. Le nombre mathématique n'est plus véritablement le nombre mathématique; mais, comme on transforme hypothétiquement sa nature, on est forcé de lui attribuer d'autres propriétés, outre les propriétés mathématiques: tout ce qui résulte de la supposition d'un nombre idéal est vrai aussi pour ce nombre ainsi considéré.

Le système des Pythagoriciens présente, sous un point de vue, moins de difficultés que les précédents; mais sous un autre, il y a quelques difficultés qui lui sont propres. Dire que le nombre n'est pas séparé, c'est supprimer, il est vrai, un grand nombre des impossibilités que nous avons indiquées; mais, d'un autre côté, admettre que les corps sont composés de nombres, et que

le nombre composant est le nombre mathématique, voilà qui est impossible. En effet, il n'est pas vrai de dire que les grandeurs sont indivisibles; c'est précisément parce qu'elles sont indivisibles que les monades n'ont pas de grandeur: comment donc est-il possible de composer les grandeurs d'éléments indivisibles? Or, le nombre arithmétique est composé de monades indivisibles; et pourtant on dit que les nombres sont les êtres sensibles, on applique aux corps les propriétés des nombres, comme s'ils venaient des nombres. Ensuite il est nécessaire, si le nombre est un être en soi, qu'il le soit de quelqu'une des manières que nous avons indiquées: or, il ne peut l'être d'aucune de ces manières. Il est donc évident que la nature du nombre n'est point celle que lui attribuent les philosophes qui en font un être indépendant.

Ce n'est pas tout: chaque monade est-elle le résultat de l'égalité du grand et du petit, ou bien les unes viennent-elles du grand, les autres du petit? Dans ce dernier cas, chaque nombre ne vient pas de tous les éléments du nombre, et ensuite les monades sont différentes; car dans les unes entre le grand, dans les autres le petit qui est, par sa nature, le contraire du grand. D'ailleurs, quelle est la nature de celles qui font la triade? car il y a dans ce nombre une monade impaire. C'est pour cela, dira-t-on, que l'on admet que l'unité tient le milieu entre le pair et l'impair. Soit; mais si chaque monade est le résultat de l'égalité du grand et du petit, comment la dyade sera-t-elle une seule et même nature, étant composée de grand et de petit? En quoi différera-t-elle de la

monade? De plus la monade est antérieure à la dyade, car sa suppression entraîne celle de la dyade. La monade sera donc nécessairement une idée d'idée, puisqu'elle est antérieure à une idée, et la monade première viendra elle-même d'autre chose : c'est la monade en soi qui produit la première monade, de même que la dyade indéterminée produit le nombre deux.

Ajoutons qu'il faut, de toute nécessité, que le nombre soit ou infini ou fini, car on en fait un être séparé : il est donc nécessairement un être dans l'une ou l'autre de ces deux conditions. Et d'abord il ne peut pas être infini, cela est évident, car le nombre infini ne serait ni pair ni impair, et tous les nombres produits sont toujours ou pairs ou impairs. Si une unité vient se joindre à un nombre pair, il devient impair ; si la dyade indéfinie s'ajoute à l'unité, on a le nombre deux ; on a un nombre pair, si deux nombres impairs s'unissent ensemble.

Ensuite, si toute idée répond à un objet, et si les nombres sont des idées, il y aura un objet, ou sensible ou tout autre, qui répondra au nombre infini. Mais cela n'est possible ni d'après la doctrine même, ni d'après la raison. Dans l'hypothèse, toute idée a un objet correspondant ; mais si le nombre est fini, quelle est la limite ? Il ne faut pas se contenter d'affirmer, il faut donner la démonstration. Si le nombre idéal ne va que jusqu'à dix, comme quelques-uns le prétendent, les idées manqueront bien vite : si, par exemple, le nombre trois est l'homme en soi, quel nombre sera le cheval en soi ? Il n'y a que les nombres jusqu'à dix qui puissent représenter des êtres en soi : tous les objets devront

donc avoir pour idée quelqu'un de ces nombres, car seuls ils sont des substances et des idées. Mais les nombres manqueront pour les autres objets ; car ils ne suffiront même pas aux espèces du genre animal. Il est évident encore que si le nombre trois est l'homme en soi, tous étant semblables, puisqu'ils entrent dans les mêmes nombres, alors il y aura un nombre infini d'hommes. Si chaque nombre trois est une idée, chaque homme est l'homme en soi ; sinon il y aura seulement l'être en soi correspondant à l'homme en général. De plus, si le nombre plus petit est une partie du plus grand, les objets représentés par les monades composantes seront des parties de l'objet représenté par le nombre composé. Ainsi, si le nombre quatre est l'idée d'un être, du cheval ou du blanc, par exemple, l'homme sera une partie du cheval, si l'homme est le nombre deux. Ensuite, il est absurde de dire que le nombre dix est une idée, mais que le nombre onze et les suivants ne sont pas des idées. Ajoutons qu'il existe et qu'il se produit des êtres dont il n'y a pas d'idées. Pourquoi donc n'y a-t-il pas aussi des idées de ces êtres ? Les idées ne sont donc pas des causes. Il est absurde, d'ailleurs, que les nombres jusqu'à dix soient plutôt des êtres et des idées que le nombre dix lui-même. Il est vrai que ces nombres, dans l'hypothèse, ne sont pas engendrés par l'unité, tandis que c'est le contraire pour la décade : ce qu'on cherche à expliquer, en disant que tous les nombres jusqu'à dix sont des nombres parfaits. Quant à ce qui se rattache aux nombres, ainsi le vide, l'analogie, l'impair, ce sont, selon eux, des productions des dix premiers

nombres. Ils attribuent certaines choses à l'action des principes, comme le mouvement, le repos, le bien, le mal ; toutes les autres choses résultent des nombres. L'unité est l'impair, car si c'était le nombre trois, comment le nombre cinq serait-il impair ? Enfin à quelle limite y a-t-il quantité pour les grandeurs et les autres choses de ce genre ? La ligne première est indivisible, puis la dyade, puis les autres nombres jusqu'à la décade.

Ensuite, si le nombre est séparé, on pourrait se demander qui a la priorité, ou de l'unité, ou de la triade et de la dyade. En tant que les nombres sont composés, c'est l'unité ; en tant que l'universel et la forme sont antérieurs, c'est le nombre. Chaque unité est une partie du nombre, comme matière ; le nombre est la forme. De même, sous un point de vue, l'angle aigu est postérieur à l'angle droit, parce qu'on le définit par le droit ; sous un autre point de vue il est antérieur, parce qu'il en est une partie, parce que l'angle droit peut se diviser en angles aigus. En tant que matière, l'angle droit, l'élément, l'unité, sont donc antérieurs ; mais sous le rapport de la forme et de la notion substantielle, ce qui est antérieur, c'est l'angle droit, c'est le composé de la matière et de la forme ; car le composé de la matière et de la forme se rapproche plus de la forme et de la notion substantielle ; mais sous le rapport de la production il est postérieur. Comment donc l'unité est-elle principe ? C'est, dit-on, parce qu'elle est indivisible. Mais l'universel, le particulier, l'élément, sont indivisibles aussi ; non pas toutefois de la même manière : l'universel est indivisible dans sa no-

tion, l'élément l'est dans le temps. De quelle manière enfin l'unité est-elle donc principe? L'angle droit, nous venons de le dire, est antérieur à l'aigu, et l'aigu semble antérieur au droit, et chacun d'eux est un. Dira-t-on que l'unité est principe sous ces deux points de vue. Mais cela est impossible : elle le serait d'un côté à titre de forme et d'essence; de l'autre à titre de partie de matière. Il n'y a véritablement, dans la dyade, d'unités qu'en puissance. Si le nombre est, comme on le prétend, une unité et non un monceau, si chaque nombre est composé d'unités différentes, les deux unités n'y sont qu'en puissance et non en acte.

Voici la cause de l'erreur dans laquelle on tombe : on envisage tout à la fois la question, et sous le point de vue mathématique, et sous ce point de vue des notions universelles. Dans le premier cas on considère l'unité et le principe comme un point, car la monade est un point sans position ; et alors les partisans de ce système composent, comme quelques autres, les êtres avec l'élément le plus petit. La monade est donc la matière des nombres, et ainsi elle est antérieure à la dyade ; mais sous un autre rapport elle est postérieure, la dyade étant considérée comme un tout, une unité, comme la forme même. Le point de vue de l'universel amena à regarder l'unité comme le principe général ; d'un autre côté on la considéra comme partie, comme élément : deux caractères qui ne sauraient se trouver à la fois dans l'unité. Si l'unité en soi doit seule être sans position, car ce qui la distingue uniquement, c'est qu'elle est principe, et la dyade est

divisible tandis que la monade ne l'est pas, il s'ensuit que ce qui se rapproche le plus de l'unité en soi, c'est la monade ; et si c'est la monade, l'unité en soi a plus de rapport avec la monade qu'avec la dyade. Par conséquent, et la monade et l'unité en soi doivent être antérieures à la dyade. Mais on prétend le contraire : ce qu'on produit d'abord, c'est la dyade. D'ailleurs, si la dyade en soi et la triade en soi sont l'une et l'autre une unité, toutes deux sont la dyade. Qu'est-ce donc qui constitue cette dyade ?

IX.

On pourrait se poser cette difficulté : Il n'y a pas de contact dans les nombres, il n'y a que succession ; or, toutes les monades entre lesquelles il n'y a pas d'intermédiaires, par exemple celles de la dyade ou de triade, suivent-elles, oui ou non, l'unité en soi ? La dyade est-elle antérieure seulement aux unités qui se trouvent dans les nombres suivants, ou bien est-elle antérieure à toute unité ? Même difficulté pour les autres genres du nombre, pour la ligne, le plan, le corps. Quelques-uns les composent des diverses espèces du grand et du petit : ainsi ils composent les longueurs de long et de court ; les plans de large et d'étroit ; les solides de profond et de non-profond : toutes choses qui sont des espèces du grand et du

petit. Quant à l'unité considérée comme principe de ces nombres, il y a diverses opinions; et ces opinions sont pleines de mille contradictions, de mille fictions évidentes et qui répugnent au bon sens. En effet, les parties du nombre restent sans aucun lien, si les principes eux-mêmes n'en ont aucun avec elles : on a séparément le large et l'étroit, le long et le court; et s'il en était ainsi, le plan serait une ligne, le solide un plan. Ensuite, comment rendre compte, dans ce système, des angles des figures, etc.? Ces objets se trouvent dans le même cas que les composants du nombre; car ce sont-là des modes de la grandeur. Mais la grandeur ne résulte pas des angles et des figures; de même que la longueur ne résulte pas du courbe et du droit, ni les solides du rude et du poli.

Mais il est une difficulté commune à tous les genres considérés comme universaux : il s'agit des idées qui renferment un genre. Ainsi l'animal en soi est-il dans l'animal ou en est-il différent? S'il n'en est pas séparé, il n'y a plus de difficulté; mais s'il est indépendant de l'unité et des nombres, comme le prétendent les partisans de ce système, alors la solution est difficile, à moins que par *facile* il ne faille entendre l'impossible. En effet, lorsqu'on pense l'unité dans la dyade, ou en général dans un nombre, pense-t-on l'unité en soi ou une autre unité?

Le grand et le petit, telle est pour quelques-uns la matière des grandeurs; pour d'autres, c'est le point (le point leur paraît être, non pas l'unité, mais quelque chose d'analogue à l'unité), et une autre matière du genre de la quantité, mais non quantité.

Les mêmes difficultés se reproduisent tout aussi bien dans ce système. Car s'il n'y a qu'une seule matière, il il y a identité entre la ligne, le plan et le solide ; s'il y en a plusieurs, une pour la ligne, une autre pour le plan, une autre pour le solide, ces diverses matières s'accompagnent-elles, oui ou non, l'une l'autre ? On arrivera encore par là aux mêmes difficultés : ou bien le plan ne contiendra pas la ligne, ou bien il sera une ligne. Ensuite, comment le nombre peut-il être composé d'unité et de pluralité ? C'est ce qu'on ne songe point à faire voir. Quelle que soit la réponse, on arrive aux mêmes difficultés que ceux qui composent le nombre avec la dyade indéfinie. Les uns composent le nombre avec la pluralité prise dans son acception générale, et non avec la pluralité déterminée ; les autres avec une pluralité déterminée, la première pluralité ; car la dyade est une sorte de pluralité première. Il n'y a aucune différence, pour ainsi dire : les mêmes embarras se rencontrent, dans les deux systèmes, relativement à la position, au mélange, à la production, et à tous les modes de ce genre.

Voici une des plus graves questions qu'on puisse se proposer à résoudre : Si chaque monade est une, d'où vient-elle ? Chacune d'elles n'est pas l'unité en soi ; il faut donc nécessairement qu'elles viennent de l'unité en soi et de la pluralité ou d'une partie de la pluralité. Mais il est impossible de dire que la monade est une pluralité, puisqu'elle est indivisible ; si l'on dit qu'elle vient d'une partie de la pluralité, il y a bien d'autres embarras. Car il faut de toute nécessité que chacune des parties soit indivisible ou qu'elle soit une

pluralité ; et dans ce dernier cas la monade serait divisible, et les éléments du nombre ne seraient plus l'unité et la pluralité. Du reste, on ne peut pas supposer que chaque monade vient de la pluralité et de l'unité. D'ailleurs celui qui compose ainsi la monade ne fait rien autre chose que donner un nombre nouveau ; car le nombre est une pluralité d'éléments indivisibles. Et puis il faut demander aux partisans de ce système, si le nombre est fini ou infini. Ce doit être, à ce qu'il semble, une pluralité finie qui, jointe à l'unité, a produit les monades finies : autre chose est la pluralité en soi, autre chose la pluralité infinie. Quelle pluralité et en quelle unité sont donc ici les éléments ?

On pourrait faire les mêmes objections relativement au point et à l'élément avec lequel on compose les grandeurs. Il n'y a pas un point unique, le point générateur : d'où vient donc chacun des autres points ? Ils ne viennent pas assurément d'une certaine dimension et du point en soi. Bien plus, il n'est pas même possible que les parties de cette dimension soient des parties indivisibles, comme le sont les parties de la pluralité avec lesquelles on produit les monades ; car le nombre est composé d'éléments indivisibles, mais non pas les grandeurs[1].

Toutes ces difficultés, et bien d'autres du même genre, prouvent jusqu'à l'évidence qu'il n'est pas possible, que ni le nombre, ni les grandeurs, soient sépa-

[1] Cette idée est développée au chapitre premier du livre sixième de la Physique, Bekker, p. 231.

ré. Ensuite la divergence d'opinion entre les premiers philosophes au sujet du nombre, montre le trouble continuel où les jette la fausseté de leurs systèmes. Ceux qui n'ont reconnu que les êtres mathématiques comme indépendants des objets sensibles, ont rejeté le nombre idéal et admis le nombre mathématique, parce qu'il avaient vu les difficultés, les hypothèses absurdes qu'entraînait la doctrine des idées. Ceux qui ont voulu admettre tout à la fois l'existence des idées et celle des nombres, ne voyant pas bien comment, en reconnaissant deux principes, on pourrait rendre le nombre mathématique indépendant du nombre idéal, ont identifié verbalement le nombre idéal et le nombre mathématique. C'est en réalité supprimer le nombre mathématique, car le nombre est alors un être particulier, hypothétique, et non plus le nombre mathématique. Le premier qui admit qu'il y avait des nombres et des idées, sépara avec raison les nombres des idées. Il y a donc du vrai dans ce point de vue de chacun; mais ils ne sont pas complétement dans le vrai. Eux-mêmes ils confirment ce que nous venons d'avancer, par leur désaccord et leurs contradictions. La cause, c'est que leurs principes sont faux; et il est difficile, dit Epicharme, de dire la vérité, en partant de ce qui est faux; car aussitôt qu'on parle la fausseté devient évidente.

Ces objections et ces observations doivent suffire relativement au nombre : un plus grand amas de preuves ne ferait que convaincre davantage ceux qui déjà sont persuadés; elles ne persuaderaient pas davantage ceux qui ne le sont pas. Quant aux premiers principes,

aux premières causes et aux éléments, qu'admettent ceux qui ne traitent que de la seule substance sensible; une partie de cette question a déjà été traitée dans la Physique; l'étude des autres principes n'entre pas dans nos recherches actuelles [1]. Nous devons maintenant étudier à leur tour ces autres substances, que quelques autres philosophes font indépendantes des substances sensibles. Il en est qui ont prétendu que les idées et les nombres sont des substances de ce genre, et que leurs éléments sont les éléments et les principes des êtres: il faut examiner et apprécier leurs opinions à cet égard. Quant à ceux qui admettent seulement les nombres, et qui en font des nombres mathématiques, nous nous occuperons d'eux par la suite; mais nous allons examiner le système de ceux qui admettent les idées, et voir les difficultés qui s'y rattachent.

Et d'abord ils considèrent à la fois les idées comme des essences universelles, puis comme des essences séparées, puis comme la substance même des choses sensibles: or, nous avons montré précédemment que cela était impossible. Ce qui fit que ceux qui posent les idées comme essences universelles les réunirent ainsi en un seul genre, c'est qu'ils ne donnaient pas la même substance aux objets sensibles. Ils pensaient que les

[1] Syrianus, à cet endroit: « Aristote expose au long ses opinions sur les principes physiques dans la Physique et dans le traité de la production et de la destruction, et y réfute la plupart des systèmes des anciens. Les principes moraux ou logiques ne rentrent pas dans son dessein actuel: il en a parlé dans les livres sur les Éthiques et dans les livres sur la démonstration. » *Petites Scolies*, p. 322; Bagolini, fol. 98, a.

objets sensibles sont dans un flux perpétuel et qu'aucun d'eux ne persiste ; mais qu'en dehors de ces êtres particuliers il y a l'universel, et que l'universel a une existence propre. Socrate, comme nous l'avons dit précédemment, s'est bien occupé de l'universel dans les définitions ; mais il ne l'a point séparé des êtres particuliers, et il a eu raison de ne l'en point séparer. Une chose est prouvée par les faits, c'est que sans l'universel il n'est pas possible d'arriver jusqu'à la science; mais la séparation du général d'avec le particulier est la cause de toutes les difficultés qu'entraînent les idées.

Quelques philosophes, croyant qu'il fallait nécessairement, s'il y a d'autres substances que les substances sensibles et qui s'écoulent perpétuellement, que ces substances fussent séparées, et, d'un autre côté, ne voyant pas d'autres substances, admirent ces essences universelles ; de sorte que, dans leur système, il n'y a presque aucune différence de nature entre les essences universelles et les substances particulières. C'est là, en effet, une des difficultés qu'entraîne avec elle la doctrine des idées.

X.

Nous avons dit au commencement, dans la position des questions à résoudre[1], quels embarras se présen-

[1] Liv. III, 2, t. I, p. 93 sqq.

tent, et si l'on admet, et si l'on rejette la doctrine des idées. Revenons-y maintenant.

Si l'on veut que ce ne soient point des substances séparées à la manière des êtres individuels, alors on anéantit la substance, telle que nous la concevons. Si l'on suppose, au contraire, des substances séparées, comment se représenter leurs éléments et leurs principes? Si ces éléments sont particuliers et non des universaux, il y aura autant d'éléments que d'êtres, et il n'y aura pas de science possible des éléments. Supposons, par exemple, que les syllabes qui composent le mot soient des substances, et que leurs éléments soient les éléments des substances, il faudra que la syllabe BA soit une ainsi que chacune des autres syllabes; car elles ne sont pas des universaux, et ne sont point identiques par un rapport de l'espèce: chacune d'elles est une en nombre, elle est un être déterminé, seul de son espèce. Ensuite, dans cette hypothèse, chaque syllabe est à part et indépendante, et, si telles sont les syllabes, tels seront aussi les éléments des syllabes. De sorte qu'il n'y aura pas plus d'un seul A; et de même pour chacun des autres éléments des syllabes, en vertu de ce principe que, parmi les syllabes, la même ne saurait jouer des rôles différents. Or, s'il en est ainsi, il n'y aura pas d'autres êtres en dehors des éléments; il n'y aura que des éléments. Ajoutez qu'il n'y a pas de science des éléments; car ils n'ont pas le caractère de la généralité, et la science embrasse le général. C'est ce qu'on voit clairement dans les définitions et les démonstrations: on ne conclurait pas que les trois angles de tel triangle particu-

lier égalent deux angles droits, si les trois angles de tout triangle n'égalaient pas deux droits ; on ne dirait pas que cet homme est un animal, si tout homme n'était pas un animal.

Si, d'un autre côté, les principes sont universels, ou s'ils constituent les essences universelles, ce qui n'est pas substance sera antérieur à la substance, car l'universel n'est pas une substance, et les éléments et les principes sont des universaux. Toutes ces conséquences sont légitimes, si l'on compose les idées d'éléments, si l'on admet qu'indépendamment des idées et des substances de même espèce, il y a une autre substance séparée des premières. Mais rien n'empêche qu'il en soit pour les autres substances comme pour les éléments des sons, où l'on a plusieurs A, plusieurs B, servant à former une infinité de syllabes, sans que pour cela il y ait, indépendamment de ces lettres, l'A en soi et le B en soi.

La plus importante des difficultés que nous ayons énumérées est celle-ci : Toute science porte sur l'universel, il faut donc nécessairement que les principes des êtres soient des universaux et non des substances séparées. Cette assertion est vraie sous un point de vue; sous un autre elle ne l'est pas. La science et le savoir sont doubles en quelque sorte : il y a la science en puissance et la science en acte. La puissance étant, pour ainsi dire, la matière de l'universel et l'indétermination même, appartient à l'universel et à l'indéterminé; mais l'acte est déterminé : tel acte déterminé porte sur tel objet déterminé. Cependant l'œil voit accidentellement la couleur universelle, parce que telle

couleur qu'il voit, est une couleur en général. Cet A particulier qu'étudie le grammairien est un A en général. Car, s'il est nécessaire que les principes soient universels, ce qui en dérive l'est nécessairement aussi, comme on le voit dans les démonstrations. Et s'il en est ainsi, rien n'est séparé, pas même la substance. Toutefois il est clair que sous un point de vue la science est universelle, et que sous un autre elle ne l'est pas.

FIN DU LIVRE TREIZIÈME.

LA

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

LIVRE QUATORZIÈME.

(N)

SOMMAIRE DU LIVRE QUATORZIÈME.

I. Nul contraire ne peut être le principe de toutes choses. — II. Les êtres éternels ne sont pas composés d'éléments. — III. Réfutation des Pythagoriciens et de leur doctrine des nombres. — IV. De la production des nombres. Autres objections contre les opinions des Pythagoriciens. — V. Le nombre n'est pas la cause des choses. — VI. Diverses autres objections contre la doctrine des nombres et celle des idées.

I.

Pour ce qui regarde cette substance, tenons-nous en à ce qui précède. Les philosophes en question font dériver des contraires tout aussi bien les substances immobiles que les êtres physiques. Mais s'il n'est pas possible qu'il y ait rien d'antérieur au principe de toutes choses, le principe dont autre chose constitue

l'existence ne saurait être un véritable principe. Ce serait dire que le blanc est un principe, non pas en tant qu'autre, mais en tant que blanc, tout en reconnaissant que le blanc est toujours inhérent à un sujet, et qu'il est constitué par autre chose que lui-même : cette autre chose aurait certainement l'antériorité. Tout provient des contraires, j'y consens, mais des contraires inhérents à un sujet. Donc nécessairement les contraires sont avant tout des attributs ; donc toujours les contraires sont inhérents à un sujet, et aucun d'eux n'a une existence indépendante, n'y ayant rien qui soit le contraire de la substance, comme cela est évident, et comme l'atteste la notion même de la substance. Nul d'entre les contraires n'est donc le principe premier de toutes choses : donc il faut un autre principe.

Quelques philosophes font de l'un des deux contraires la matière des êtres. Les uns, à l'unité, à l'égalité, opposent l'inégalité, qui constitue, selon eux, la nature de la multitude ; les autres opposent la multitude elle-même à l'unité. Les nombres dérivent de la dyade de l'inégal, c'est-à-dire du grand et du petit, dans la doctrine des premiers, et dans celle des autres, de la multitude ; mais dans les deux cas c'est sous la loi de l'unité comme essence. Et, en effet, ceux qui admettent comme éléments l'un et l'inégal, et l'inégal comme dyade du grand et du petit, ceux-là admettent l'identité de l'inégal avec le grand et le petit, sans établir dans la définition que c'est une identité logique et non une identité numérique. Aussi ne s'entend-on pas bien sur les principes aux-

quels on donne le nom d'éléments. Les uns admettent le grand et le petit avec l'unité ; ils ont trois éléments des nombres : les deux premiers constituent la matière ; la forme, c'est l'unité. D'autres admettent le peu et le beaucoup, éléments qui se rapprochent davantage de la nature de la grandeur, car ils ne sont que le grand et le petit. D'autres, enfin, admettent des éléments plus généraux encore, l'excès et le défaut.

Les opinions dont il s'agit conduisent toutes, pour ainsi dire, aux mêmes conséquences. Elle ne diffèrent, sous ce rapport, qu'en un point : quelques-uns évitent les difficultés logiques, parce qu'ils donnent des démonstrations logiques. Remarquons, toutefois, que la doctrine qui pose comme principes l'excès et le défaut, et non pas le grand et le petit, est au fond la même que celle qui accorderait au nombre, composé d'éléments, l'antériorité sur la dyade. En effet, ce sont-là les deux opinions les plus générales. Mais ceux dont nous nous occupons adoptent celle-là et repoussent celle-ci.

Il en est qui opposent à l'unité le différent et l'autre ; quelques-uns opposent la multitude à l'unité. Si les êtres sont, comme ils le prétendent, composés de contraires, ou bien l'unité n'a pas de contraire, ou bien, si elle en a un, ce contraire c'est la multitude : quant à l'inégal, il est contraire à l'égal, le différent l'est à l'identique, l'autre l'est au même. Toutefois, bien que ceux qui opposent l'unité à la multitude aient raison jusqu'à un certain point, ils ne sont pas suffisamment dans le vrai. Dans leur hypothèse, l'unité serait le peu ; car l'opposé du petit nombre, c'est

la multitude, celui du peu, c'est le beaucoup. Mais le caractère de l'unité, c'est qu'elle est la mesure des choses ; et la mesure, dans tous les cas, est un objet déterminé qu'on applique à un autre objet : pour la musique, par exemple, c'est un demi-ton ; pour la grandeur, le doigt, le pied, ou quelque autre unité analogue ; pour le rythme, la base, ou la syllabe. De même encore pour la pesanteur, où c'est un poids déterminé. De même enfin pour tous les autres objets : c'est une qualité particulière qui est la mesure des qualités ; celle des quantités est une quantité déterminée. La mesure est indivisible, indivisible dans certains cas sous le rapport de la forme, dans d'autres cas indivisible pour le sens ; ce qui prouve que l'unité n'est nullement par elle-même une essence. On peut s'en convaincre à l'examen. En effet, le caractère de l'unité, c'est qu'elle est la mesure d'une multitude ; celui du nombre, c'est qu'il est une multitude mesurée et une multitude de mesures. Aussi n'est-ce pas sans raison que l'unité n'est point considérée comme un nombre ; car la mesure ne se compose pas de mesures, elle est le principe, la mesure, l'unité. La mesure doit toujours être une même chose, commune à tous les êtres mesurés. Si la mesure, par exemple, est le cheval, les êtres mesurés sont des chevaux ; ils sont des hommes, si la mesure est un homme. Si l'on a un homme, un cheval, un dieu, l'animal sera probablement la mesure, et le nombre formé par ces êtres sera un nombre d'animaux. A-t-on, au contraire, homme, blanc, qui marche, alors il ne peut y avoir de nombre, parce que tout ici réside dans le même

être, dans un être numériquement un. Il peut y avoir cependant le nombre des genres ou des autres classes d'êtres auxquels appartiennent ces objets.

L'opinion de ceux qui reconnaissent l'inégal comme une unité, et qui admettent la dyade indéfinie du grand et du petit, cette opinion s'écarte bien loin des idées reçues, et même du possible. Ce sont-là, en effet, des modifications, des accidents, plutôt que les sujets des nombres et des grandeurs. Au nombre appartient le beaucoup et le peu; à la grandeur, le grand et le petit, de même que le pair et l'impair, l'uni et le raboteux, le droit et le courbe. Ajoutez à cette erreur, que le grand et le petit sont nécessairement une relation, ainsi que toutes les choses de ce genre. Or, la relation est de toutes, les catégories celle qui est le moins une nature déterminée, une substance; elle est même postérieure à la qualité et à la quantité. La relation est, comme nous l'avons dit précédemment, un mode de la quantité, et non pas une matière ou quelque autre chose. C'est dans le genre, et dans ses parties, dans les espèces, que réside la relation. Il n'y a pas, en effet, de grand et de petit, de beaucoup et de peu, en un mot pas de relation, qui soit essentiellement beaucoup et peu, grand et petit, relation enfin. Une preuve suffit pour montrer que la relation n'est nullement une substance et un être déterminé; c'est qu'elle n'est sujette ni au devenir, ni à la destruction, ni au mouvement. Dans la quantité, il y a l'augmentation et la diminution; dans la qualité, l'altération; le mouvement, dans le lieu; dans la substance, le devenir et la destruction proprement dits: rien de

pareil dans la relation. Sans qu'elle se meuve elle-même, elle peut être un rapport, tantôt plus grand, tantôt plus petit ; elle peut être un rapport d'égalité : il ne faut que le mouvement de l'un des deux termes dans le sens de la quantité. Et puis, la matière de chaque être est nécessairement cet être en puissance, et par conséquent une substance en puissance. Or, la relation n'est une substance, ni en puissance, ni en acte.

Il est donc absurde, impossible, pour mieux dire, d'admettre comme élément de la substance, et comme antérieur à la substance, ce qui n'est pas une substance. Toutes les catégories sont postérieures ; et d'ailleurs les éléments ne sont pas les attributs des êtres dont ils sont les éléments : or, le beaucoup et le peu, soit séparés l'un de l'autre, soit réunis, sont des attributs du nombre ; le long et le court sont ceux de la ligne ; et le plan a pour attributs le large et l'étroit. Et s'il y a une multitude dont le caractère soit toujours le peu (ainsi la dyade, car si la dyade était le beaucoup, l'unité serait le peu), ou bien s'il y a un beaucoup absolu, si la décade, par exemple, est le beaucoup, ou (si l'on ne veut point de la décade pour le beaucoup) un nombre plus grand que le plus grand nombre, comment de pareils nombres peuvent-ils dériver du peu et du beaucoup ? Ils devraient être marqués de ces deux caractères, ou ne porter ni l'un ni l'autre. Or, dans le cas dont il s'agit, le nombre n'est marqué que de l'un de ces deux caractères.

II.

Il nous faut examiner en passant cette question : Est-il possible que les êtres éternels soient formés d'éléments? Dans ce cas ils auraient une matière, car tout ce qui provient d'éléments est composé. Or, un être, qu'il soit de tout temps ou qu'il ait été produit, provient de ce qui le constitue ; d'ailleurs, tout ce qui devient sort de ce qui est, en puissance, l'être qui devient, car il ne sortirait pas de ce qui n'aurait pas la puissance de le produire, et son existence, dans cette hypothèse, serait impossible ; enfin le possible est susceptible également de passer à l'acte et de n'y point passer. Donc le nombre, ou tout autre objet ayant une matière, fût-il essentiellement de tout temps, serait susceptible de n'être pas, comme l'être qui n'a qu'un jour. L'être qui a un nombre quelconque d'années est dans le même cas que celui qui n'a qu'un jour ; et par conséquent celui-là même dont le temps n'a pas de limites. Ces êtres ne seraient donc pas éternels, puisque ce qui est susceptible de n'être pas n'est pas éternel ; nous avons eu l'occasion de l'établir dans un autre traité [1]. Et si ce que nous allons dire est une

[1] Ἐν ἄλλοις λόγοις. Aristote, par ces paroles, fait allusion, suivant les commentateurs, au περὶ οὐρανοῦ. Aristote démontre en effet dans

vérité universelle, à savoir, qu'aucune substance n'est éternelle si elle n'est pas en acte ; et si d'un autre côté les éléments sont la matière de la substance, aucune substance éternelle ne saurait avoir des éléments constitutifs.

Il en est qui admettent pour élément, outre l'unité, une dyade indéfinie, et qui repoussent l'inégalité, et non sans raison, à cause des impossibilités qui sont la conséquence de ce principe. Mais ces philosophes ne font disparaître par là que les difficultés qu'entraîne nécessairement la doctrine de ceux qui font un élément de l'inégalité et de la relation. Quant aux embarras qui sont indépendants de cette opinion particulière, ils les subissent eux-mêmes de toute nécessité, s'ils composent d'éléments soit le nombre idéal, soit le nombre mathématique.

Ces opinions erronées ont une foule de causes : la principale, c'est qu'on posa la question à la manière des anciens. On crut que tous les êtres se réduiraient à un seul être, à l'être en soi, si l'on ne levait pas une difficulté, si l'on n'allait point au-devant de l'argumentation de Parménide : « Il est impossible, disait « Parménide, qu'il y ait nulle part des non-êtres [1]. » Il fallait donc, pensait-on, prouver l'existence du non-être : alors les êtres proviendraient de l'être et de

cet ouvrage, liv. I, 7, qu'aucun être en puissance ne peut rester éternellement en puissance; que toute puissance, à un certain instant, passe nécessairement à l'acte. *De Cælo*, I, 7, Bekker, p. 274 sqq.

[1] Simon Karsten, *Parmenid. Eleat. reliq.*, p. 48 ; p. 130 sqq. Voyez aussi la note à la fin du volume.

quelque autre chose, et la pluralité serait expliquée.

Mais remarquons d'abord que l'être se prend sous plusieurs acceptions[1]. Il y a l'être qui signifie substance, puis l'être selon la qualité, selon la quantité, enfin selon chacune des autres catégories. Quelle sorte d'unité seront donc tous les êtres, si le non-être n'existe pas ? Seront-ils les substances, ou les modifications, et ainsi du reste ? ou seront-ils à la fois toutes ces choses, et y aura-t-il identité entre l'être déterminé, la qualité, la quantité, en un mot entre tout ce qui est un ? Mais il est absurde, je dis plus, il est impossible qu'une nature unique ait été la cause de tous les êtres, et que cet être, que le même être à la fois constitue d'un côté l'essence, de l'autre la qualité, d'un autre la quantité, d'un autre enfin le lieu. Et puis de quel non-être avec l'être les êtres proviendraient-ils ? Car puisque l'être se prend dans plusieurs sens, le non-être a, lui aussi, plusieurs acceptions : non-homme signifie la non-existence d'un être déterminé ; n'être pas droit, la non-existence d'une qualité; n'être pas long de trois coudées, la non-existence d'une quantité. De quel être et de quel non-être provient donc la multiplicité des êtres ?

On va même jusqu'à prétendre que le faux est cette nature, ce non-être qui, avec l'être, produit la multiplicité des êtres[2]. C'est cette opinion qui a fait dire

[1] Liv. V, 7, t. I, p. 160 sqq., et passim.

[2] Il s'agit de Platon, suivant quelques commentateurs : mais Syrianus prétend qu'Aristote a forcé le sens des termes, et que c'est astucieusement qu'il prête à ses adversaires l'assimilation de leur procédé

qu'il faut admettre tout d'abord une fausse hypothèse, comme les Géomètres, lesquels supposent que ce qui n'est pas un pied est un pied. Mais il est impossible d'accepter un tel principe. Et d'abord les Géomètres n'admettent pas d'hypothèses fausses, car ce n'est pas de la ligne réalisée qu'il s'agit dans le raisonnement[1]. Ensuite, ce n'est pas de cette espèce de non-être que proviennent les êtres, ce n'est pas en lui qu'il se résolvent. Mais le non-être, au point de vue de la perte de l'existence, se prend sous autant d'acceptions qu'il y a de catégories; il y a ensuite le non-être qui signifie le faux, puis le non-être qui est l'être en puissance : c'est de ce dernier que proviennent les êtres. C'est de ce qui n'est pas homme, mais qui est un homme en puissance, que provient l'homme ; le blanc provient de ce qui n'est pas blanc, mais qui est blanc en puissance. Et il en est ainsi, soit qu'il n'y ait qu'un seul être qui devienne, soit qu'il y en ait plusieurs.

Dans l'examen de cette question : Comment l'être est-il plusieurs? on ne s'est occupé, ce semble, que de l'être entendu comme essence ; ce qu'on fait devenir, ce sont des nombres, des longueurs et des corps. Il est donc absurde, en traitant cette question : Comment l'être est-il plusieurs êtres? de traiter unique-

avec celui des géomètres : *Quibus versutissime subjunxit quod imitari forte nituntur geometras*.... Bagolini, fol. 106, a.

[1] Οὐ γὰρ ἐν τῷ συλλογισμῷ ἡ πρότασις. Alexandre commente ainsi cette phrase : Οὐ γάρ.... ἴσον ἐστὶ τῷ οὐ γὰρ ἡ προτεινομένη γραμμὴ ἐν τῷ συλλογισμῷ καὶ τῇ ἀποδείξει παραλαμβάνεται, ἀλλ' ἡ νοουμένη. *Schol.*, p. 825. Philopon copie l'observation d'Alexandre.

ment de l'être déterminé, et de ne pas chercher les principes de la qualité et de la quantité des êtres. Ce n'est en effet ni la dyade indéfinie, ni le grand et le petit, qui sont la cause que deux objets sont blancs, ou qu'il y a pluralité de couleurs, de saveurs, de figures. Ce sont-là, dit-on, des nombres et des monades. Mais si l'on avait abordé cette question, on aurait découvert la cause de la pluralité dont je parle : cette cause c'est l'identité analogique des principes[1]. Par suite de l'omission que je signale, la recherche d'un principe opposé à l'être et à l'unité, qui constituât avec eux tous les êtres, fit trouver ce principe dans la relation, dans l'inégalité, lesquelles ne sont ni le contraire, ni la négation de l'être et de l'unité, et qui appartiennent, ainsi que l'essence et la qualité, à une seule et unique nature entre les êtres.

Il fallait donc se demander aussi : Comment y a-t-il pluralité de relations? Voici bien qu'on cherche comment il y a plusieurs monades en dehors de l'unité primitive ; mais comment il y a plusieurs choses inégales, en dehors de l'inégalité, c'est ce qu'on n'a point cherché. Et pourtant on reconnaît cette pluralité ; on admet le grand et le petit, le beaucoup et le peu, d'où dérivent les nombres ; le long et le court d'où dérive la longueur; le large et l'étroit d'où dérivent les plans; le profond et son contraire d'où dérivent les volumes; enfin on énumère plusieurs espèces de relations. Quelle est donc ici la cause de la pluralité? Il faut bien alors poser avec nous le principe de l'être en puis-

[1] Voyez les premiers chapitres du livre douzième.

sance, d'où dérivent tous les êtres. Notre adversaire lui-même [1] s'est adressé cette question : Qu'est-ce, en puissance, que l'être et l'essence ? mais non pas l'être en soi, parce qu'il ne parlait que d'un être relatif, comme qui dirait la qualité, laquelle n'est ni l'unité ni l'être en puissance, ni la négation de l'unité ou de l'être, mais un des êtres. Le principe l'eût frappé bien davantage encore, si, comme nous l'avons dit, il eût agité la question : Comment y a-t-il pluralité d'êtres ? s'il l'eût agitée, non pas pour une seule et même classe d'êtres, non pas en se demandant : Comment y a-t-il plusieurs essences, ou plusieurs qualités ? mais en se demandant : Comment y a-t-il pluralité d'êtres ? Parmi les êtres, en effet, les uns sont des essences, les autres des modifications, les autres des relations.

Pour certaines catégories, il y a une considération générale qui explique leur pluralité ; je parle de celles qui sont inséparables du sujet : c'est parce que le sujet devient, parce qu'il est plusieurs, qu'il y a plusieurs qualités, plusieurs quantités ; il faut, sous chaque genre, qu'il y ait toujours une matière, matière qu'il est impossible toutefois de séparer des essences. Pour les essences, au contraire, il faut une solution spéciale à cette question : Comment y a-t-il pluralité d'essences ? à moins qu'il n'y ait quelque chose qui constitue et l'essence et toute nature analogue à l'essence. Ou plutôt voici sous quelle forme se présente la difficulté : Comment y a-t-il plusieurs substances en acte, et non pas une seule ? Or, si l'essence et la quantité ne

[1] Ὁ ταῦτα λέγων, Platon.

sont pas la même chose, on ne nous explique pas, dans le système des nombres, comment et pourquoi il y a pluralité d'êtres, mais comment et pourquoi il y a plusieurs quantités. Tout nombre désigne, en effet, une quantité; et la monade n'est qu'une mesure, car elle est l'indivisible dans le sens de la quantité. Si donc la quantité et l'essence sont deux choses différentes, on n'explique ni quel est le principe de l'essence, ni comment il y a pluralité d'essence. Mais si l'on admet leur identité, on s'expose à une multitude de contradictions.

On pourrait soulever une autre difficulté à propos des nombres eux-mêmes, et examiner où sont les preuves de leur existence. Pour celui qui pose en principe l'existence des idées, certains nombres sont la cause des êtres, puisque chacun des nombres est une idée, et que l'idée est, d'une façon ou d'une autre, la cause de l'existence des autres objets. Je veux bien leur accorder ce principe. Mais celui qui n'est pas de leur avis, celui qui ne reconnaît pas l'existence des nombres idéaux, à raison des difficultés qui sont à ses yeux la conséquence de la théorie des idées, et qui réduit les nombres au nombre mathématique, quelles preuves lui donnera-t-on que tels sont les caractères du nombre, et que le nombre entre pour quelque chose dans les autres êtres? Et d'abord, ceux-là même qui admettent l'existence du nombre idéal ne montrent pas qu'il soit la cause d'aucun être: ils en font seulement une nature particulière qui existe par elle-même; enfin il est évident que ce nombre n'est point une cause, car tous les théorèmes de l'arithmé-

tique s'expliquent très bien, comme nous l'avons dit[1], avec des nombres sensibles[2].

III.

Ceux qui admettent l'existence des idées, et qui disent que les idées sont des nombres, s'efforcent d'expliquer comment et pourquoi, dans leur système, il peut y avoir unité dans la pluralité ; mais comme leurs conclusions ne sont ni nécessaires, ni même admissibles, on n'en peut point induire l'existence du nombre. Quant aux Pythagoriciens, voyant que plusieurs des propriétés des nombres se rencontraient dans les corps sensibles, ils ont dit que les êtres étaient des nombres : ces nombres, suivant eux, ne sont pas séparés ; seulement les êtres viennent des nombres. Quelles raisons allèguent-ils ? C'est que dans la musique, dans le ciel, et dans beaucoup d'autres choses, se rencontrent les propriétés des nombres. Pour ceux qui n'admettent que le nombre mathématique, leur système n'entraîne pas aux mêmes conséquences que le précédent ; mais nous avons

[1] Dans le livre précédent.

[2] Il faut entendre : Des nombres de choses sensibles, que l'on considérera abstraction faite de ces choses elles-mêmes ; ἐξ ἀφαιρέσεως ἀριθμοί, comme dit Alexandre d'Aphrodisée, *Schol.*, p. 826.

dit que pour eux il n'y avait pas de science possible. Quant à ce qui nous regarde, nous nous en tenons à ce que nous avons dit précédemment : Il est évident que les êtres mathématiques ne sont point séparés des objets sensibles ; car s'ils en étaient séparés leurs propriétés ne pourraient point se rencontrer dans les corps. Sous ce point de vue, il est vrai, les Pythagoriciens sont irréprochables ; mais quand ils disent que les objets naturels viennent des nombres, que ce qui est pesant ou léger vient de ce qui n'a ni poids ni légèreté, ils parlent, ce semble, d'un autre ciel et d'autres corps que les corps sensibles. Ceux qui admettent la séparation du nombre, parce que les définitions ne s'appliquent qu'au nombre et nullement aux objets sensibles, ont raison dans ce sens. Séduits par ce point de vue, ils disent que les nombres existent, et qu'ils sont séparés ; et ils en disent tout autant des grandeurs mathématiques. Or, évidemment, en prenant la question sous l'autre point de vue, on arriverait à une conclusion opposée ; et ceux qui acceptent cette autre conclusion résolvent par là cette difficulté que nous posions tout à l'heure : Pourquoi les propriétés des nombres se trouvent-elles dans les objets sensibles, si les nombres eux-mêmes ne se trouvent point dans ces objets ?

Quelques-uns, de ce que le point est le terme, l'extrémité de la ligne, la ligne du plan, le plan du solide, concluent que ce sont-là des natures existant par elles-mêmes. Mais il faut bien prendre garde que ce raisonnement ne soit par trop faible. Les extrémités ne sont point des substances. Il est plus vrai de dire

que toute extrémité est le terme; car la marche et le mouvement en général ont aussi un terme. Ce terme serait donc lui-même un être déterminé, une substance: or, cela est absurde. Mais admettons que les points, que les lignes soient des substances. Elles ne sont jamais que dans des objets sensibles; nous l'avons établi par le raisonnement. Pourquoi donc en ferait-on des êtres séparés?

Ensuite, à moins qu'on ne veuille admettre le système à la légère, on pourra observer encore, relativement au nombre et aux êtres mathématiques, que ceux qui suivent n'empruntent rien de ceux qui précèdent. Car, en admettant que le nombre n'existe pas séparé, les grandeurs n'en existent pas moins pour ceux qui n'admettent que les êtres mathématiques. Et si les grandeurs n'existent pas comme séparées, l'ame et les corps sensibles n'en existeront pas moins. Mais la nature n'est pas, ce semble, un assemblage d'épisodes sans lien, comme une mauvaise tragédie [1]. C'est là ce que ne voient pas ceux qui admettent l'existence des idées: ils font les grandeurs avec la matière et le nombre; ils composent les longueurs avec la dyade, les plans avec la triade, les solides avec le nombre quatre, ou tout autre nombre, peu importe. Mais ces êtres seront-ils bien réellement des idées; quel est leur lieu; de quelle utilité sont-ils aux êtres sensibles? Ils ne leur sont d'aucune utilité, pas plus que les nombres purement mathématiques.

D'un autre côté, les êtres que nous observons ne

[1] Voyez liv. XII, 10, t. II, p. 240.

ressemblent en rien aux êtres mathématiques; à moins qu'on ne veuille accorder à ces derniers le mouvement, et faire des hypothèses particulières. Mais il n'est pas difficile, en acceptant toute sorte d'hypothèses, de construire un système, et de répondre aux objections. C'est par là que pèchent ceux qui identifient les idées et les êtres mathématiques.

Les premiers qui établirent deux espèces de nombres, le nombre idéal et le nombre mathématique, n'ont pas dit, et ne pourraient pas dire, comment existe le nombre mathématique, et d'où il provient. Ils en font un intermédiaire entre le nombre idéal et le nombre sensible. Mais s'ils le composent du grand et du petit, il ne différera en rien du nombre idéal. Dira-t-on que c'est d'un autre grand et d'un autre petit qu'il est composé, car il produit les grandeurs? Mais, d'un côté, on admettrait alors plusieurs éléments; de l'autre, si le principe des deux nombres est l'unité, l'unité sera quelque chose de commun à tous les deux. Il faudrait enfin chercher comment l'unité peut produire la pluralité, et comment, en même temps, il n'est pas possible, selon ce système, que le nombre provienne d'autre chose que de l'unité et de la dyade indéterminée. Toutes ces hypothèses sont déraisonnables; elles se combattent mutuellement et elles sont en contradiction avec le bon sens. Elles ressemblent fort au long discours dont parle Simonide[1]; car le long discours finit par ressembler à celui

[1] On sait que Simonide de Céos, à la fois poète et critique, avait écrit en vers et en prose. C'est dans ses Ἄτακτα, comme qui dirait aujour-

des esclaves lorsqu'ils parlent sans réflexion. Les éléments eux-mêmes, le grand et le petit, semblent se récrier contre un système qui leur fait violence[1]; car ils ne peuvent pas produire d'autre nombre que le nombre deux. Ensuite il est absurde que des êtres éternels aient eu un commencement, ou plutôt c'est une impossibilité. Or, pour ce qui regarde les Pythagoriciens, admettent-ils ou non la production du nombre? cela ne fait pas question. Ils disent évidemment que l'unité préexistait, soit qu'elle vînt des plans, de la couleur, d'une semence, ou de quelqu'un des autres éléments qu'ils reconnaissent; que cette unité fut aussitôt entraînée vers l'infini[2], et qu'alors l'infini fut borné par une limite. Mais comme ils veulent expliquer le monde et la nature, ils ont dû traiter principalement de la nature, et s'écarter ainsi de l'ordre de nos présentes recherches; car ce que nous cherchons, ce sont les principes des êtres immuables. Voyons donc comment se produisent, suivant eux, les nombres qui sont les principes des choses.

d'hui dans ses Mélanges, qu'il était question du μακρὸς λόγος. Syrianus regarde l'observation d'Aristote et sa comparaison comme une mauvaise plaisanterie : Εἰρόμενα γὰρ ταῦτα, καὶ ἥκιστα διανοίας πληρωτικά. *Petites scolies*, p. 338. Sunt enim cavillatorie dicta, etc. Bagolini, fol. 112, b.

[1] Βοῶν ἑλκόμενα.

[2] Principium enim formale dicentes unum, materialem (*materiale*? autem numerum, quem infinitum vocabant ob æqualem eorum in infinitum augmentum, etc. Philopon, fol. 65, a.

IV.

Ils disent qu'il n'y a pas de production de l'impair; car, disent-ils, c'est évidemment le pair qui se produit. Quelques-uns prétendent que le premier nombre pair vient du grand et du petit, inégaux d'abord, puis amenés à l'égalité. Il faut donc qu'ils admettent que l'inégalité était avant l'égalité. Or, si l'égalité est éternelle, l'inégalité n'était pas antérieure, car il n'y a rien avant ce qui est de toute éternité. Il est clair dès-lors que leur système relativement à la production du nombre est défectueux.

Mais voici une nouvelle difficulté, qui, si l'on y prend garde, accuse les partisans de ce système. Quel rôle jouent, relativement au bien et au beau, les principes et les éléments? Et voici en quoi consiste la difficulté: Y a-t-il quelque principe qui soit ce que nous appelons le bien en soi, ou bien n'y en a-t-il pas, et le bien et l'excellent sont-ils postérieurs sous le rapport de la production? Quelques-uns des Théologiens d'aujourd'hui paraissent adopter cette dernière solution: ils ne regardent pas le bien comme principe; mais ils disent que le bien et le beau apparurent après que les êtres de l'univers furent arrivés à l'existence[1]. Ils se sont rangés à cette opinion pour éviter une difficulté vé-

[1] Per Theologos istos significare τοὺς περὶ Σπεύσιππον, ex iis quæ

ritable qu'entraîne la doctrine de ceux qui prétendent, comme l'ont fait quelques philosophes, que l'unité est principe. La difficulté vient, non pas de ce que l'on dit que le bien se trouve joint au principe, mais de ce que l'on admet l'unité comme principe, en tant qu'élément, et qu'on fait venir le nombre de l'unité. Les anciens poètes semblent partager cet avis ; en effet, ce qui règne, ce qui commande, suivant eux, ce ne sont pas les premiers êtres ; ce n'est pas la Nuit, ni le Ciel, ni le Chaos, ni l'Océan, mais Jupiter. Il leur arrive quelquefois pourtant de changer les chefs du monde, et de dire que la Nuit, l'Océan, sont le principe des choses. Ceux mêmes d'entre eux qui ont mêlé la philosophie et la poésie, et qui n'enveloppent pas toujours leur pensée sous le voile des fables, par exemple Phérécyde[1], les Mages et quelques autres, disent que le bien suprême est le principe producteur de tous les êtres. Les sages qui vinrent ensuite, Empédocle, Anaxagore, prétendirent, l'un que c'est l'amitié, l'autre que c'est l'intelligence qui est le principe des êtres.

modo attulimus, patet. Quin ipsa Speusippi verba hic latere crediderim: ista enim : ἀλλὰ προελθούσης κτλ, ab Aristotelico scribendi more, præcipue in Metaphysicis, satis aliena, et platonicam quamdam ἔμφασιν spirantia. Saltem, cum et in Pythagoreorum superstitibus fragmentis, et in plurimis quæ de pythagorica philosophia habemus testimoniis, nihil quidquam de rerum naturæ processu appareat, fuisse id Speusippi proprium dogma credibile est. Nec fortasse absurdum, si quis prima hic tam celebratæ a Neoplatonicis προόδου initia deprehendere sibi videatur. F. Ravaisson, *Speusippi de prim. princ.*, III, p. 8, 9.

[1] Phérécyde passe pour avoir été le maître de Pythagore.

Parmi ceux qui admettent que les principes des êtres sont des substances immobiles, quelques-uns avancèrent que l'unité en soi est le bien en soi; cependant ils pensaient que son essence était surtout l'unité en soi. La difficulté, la voici : Est-ce l'unité qui est principe, est-ce le bien ? Or, il serait étonnant, s'il y a un être premier, éternel, si avant tout il se suffit à lui-même, il serait étonnant que ce ne fût pas le bien qui constituât ce privilége, cette indépendance. Car cet être n'est impérissable, il ne se suffit à lui-même, que parce qu'il possède le bien.

Dire que tel est le caractère du principe des êtres, c'est être dans le vrai, c'est parler conformément à la raison. Mais dire que ce principe est l'unité, ou, sinon l'unité, du moins un élément, l'élément des nombres, cela est inadmissible. Il résulterait de cette supposition plusieurs difficultés, et c'est pour y échapper que quelques-uns ont dit que l'unité était bien réellement un premier principe, un élément, mais qu'elle était l'élément du nombre mathématique. Car chaque monade est une sorte de bien, et on a ainsi une multitude de biens. De plus, si les idées sont des nombres, chaque idée est un bien particulier. D'un autre côté, peu importe quels seront les êtres dont on dira qu'il y a des idées. S'il n'y a des idées que de ce qui est bien, les substances ne seront pas des idées; s'il y a des idées de toutes les substances, tous les animaux, toutes les plantes, tout ce qui participera des idées sera bon. Mais c'est là une conséquence absurde; et d'ailleurs l'élément contraire, que ce soit la pluralité ou l'inégalité, ou le grand et le petit, serait le mal en soi. Aussi un

philosophe[1] a-t-il refusé de réunir en un seul principe l'unité et le bien, parce qu'il aurait fallu dire que le principe opposé, la pluralité, était le mal, puisque la production vient des contraires.

Il en est d'autres toutefois qui prétendent que l'inégalité est le mal. D'où il résulte que tous les êtres participent du mal, excepté l'unité en soi, et de plus que le nombre en participe moins que les grandeurs; que le mal fait partie du domaine du bien; que le bien participe du principe destructeur, et qu'il aspire à sa propre destruction, car le contraire est la destruction du contraire. Et si, comme nous l'avons établi, la matière de chaque être, c'est cet être en puissance, ainsi le feu en puissance la matière du feu en acte, alors le mal sera le bien en puissance.

Toutes ces conséquences résultent de ce qu'on admet, ou que tout principe est un élément, ou que les contraires sont principes, ou que l'unité est principe, ou enfin que les nombres sont les premières substances, qu'ils sont séparés, qu'ils sont des idées.

V.

Il est impossible, tout à la fois, et de ranger le bien parmi les principes, et de ne l'y pas ranger. Il est

[1] Speusippe.

évident alors que les principes, les premières substances, n'ont pas été convenablement déterminés. Ceux-là ne sont pas non plus dans le vrai qui assimilent les principes de l'ensemble des choses à ceux des animaux et des plantes, et qui disent que ce qui est plus parfait vient toujours de ce qui est indéterminé, imparfait[1]. Telle est aussi, disent-ils, la nature des premiers principes ; de sorte que l'unité en soi n'est pas même un être déterminé. Mais remarquons que les principes qui produisent les animaux eux-mêmes et les plantes sont parfaits : l'homme produit l'homme. Ce n'est point la semence qui est le premier principe[2] ?

Il est absurde de dire aussi que les êtres mathématiques occupent le même lieu que les solides. Les êtres individuels ont chacun leur lieu particulier, et c'est pour cela qu'on dit qu'ils sont séparés quant au lieu ; mais les êtres mathématiques n'occupent pas de lieu : il est absurde de prétendre qu'ils occupent un lieu, sans préciser quel est ce lieu. Ceux qui soutiennent que les êtres viennent d'éléments et que les premiers êtres sont les nombres, auraient dû déterminer encore comment un être vient d'un autre, et dire de quelle manière le nombre vient des principes, par exemple s'il est le résultat d'un mélange : mais tout n'est pas mélangé, et d'ailleurs, produite par le mélange, l'unité ne sera pas un être à part, une substance indépendante, et les partisans de ces doctrines

[1] Speusippe, et probablement avec lui Xénocrate.

[2] *Phys. auscult.*, II, 2, Bekker, p. 193, 194.

n'admettent pas l'hypothèse eux-mêmes. Le nombre viendrait-il de la composition, comme la syllabe? Mais alors les éléments occuperaient diverses positions, et celui qui penserait le nombre penserait séparément l'unité et la pluralité. Le nombre, dans ce cas, sera donc la monade et la pluralité, ou bien l'un et l'inégal.

Ensuite, comme venir d'un être signifie tantôt être composé de cet être pris comme partie intégrante, et tantôt signifie autre chose[1], dans quel sens faut-il dire que le nombre vient des principes? Les êtres sujets à production peuvent seuls, et non pas le nombre, venir de principes considérés comme éléments constitutifs. En vient-il comme d'une semence? Mais il est impossible que rien sorte de l'indivisible. Le nombre viendrait-il donc des principes comme de contraires qui ne persistent pas en tant que sujet? Mais tout ce qui se produit ainsi vient d'autre chose qui persiste comme sujet. Puis donc que les uns opposent l'unité à la pluralité comme contraire, que les autres l'opposent à l'inégalité, prenant comme ils font l'unité pour l'égalité, le nombre viendra de contraires; mais alors il faudra qu'il y ait quelque chose différent de l'unité, qui persiste comme sujet, et dont vienne le nombre. Ensuite, tout ce qui vient de contraires et tout ce qui a en soi des contraires étant sujet à la destruction, contînt-il même les principes tout entiers, pourquoi le nombre est-il impérissable? C'est ce qu'on n'explique pas. Et cependant le contraire détruit son contraire, qu'il soit ou non compris dans le

[1] Voyez liv. V, 24, t. I, p. 196, 197.

sujet : la discorde est bien la destruction du mélange[1]. Or, il n'en devrait pas être ainsi si le contraire ne détruisait pas son contraire ; car ici il n'y a même pas contrariété[2] ?

Mais rien de tout cela n'a été déterminé. On n'a pas précisé de quelle manière les nombres sont causes des substances et de l'existence : si c'est à titre de limites, comme les points sont causes des grandeurs, et si, suivant l'ordre inventé par Eurytus[3], chaque nombre est la cause de quelque chose, celui-ci, par exemple, de l'homme, celui-là du cheval, car on peut, par le même procédé que ceux qui ramènent les nombres à des figures, au triangle, au quadrilatère, représenter les formes des plantes par les opérations du calcul ; ou bien si l'homme et chacun des autres êtres vient des nombres, comme en vient la proportion, l'accord musical. Et puis les modifications, le blanc, le doux, le chaud, comment sont-elles des nombres ? Évidemment les nombres ne sont ni des essences, ni les causes de la figure. Car la forme substantielle, c'est l'essence ; le nombre, au contraire, exprime la matière : un nombre de chair, d'os, voilà ce qu'il est ; ainsi trois parties de feu, deux de terre[4]. Le nombre, quel qu'il

[1] Dans le système d'Empédocle.

[2] Ita et unum et non unum ad se invicem pugnantia, corrumpent se ipsa. Attamen non est contrarium rixa mixto. Attamen subintrans ipsum corrumpit : multo magis contraria, coexistentia ideis, corrumpent ipsas. *Philopon*, fol. 66, a.

[3] C'était, suivant les commentateurs, un Pythagoricien.

[4] Les commentateurs pensent qu'Aristote fait allusion en cet endroit à ces vers d'Empédocle sur la constitution de l'os, dont nous avons

soit, est toujours un nombre de certaines choses, de feu, de terre, d'unités; tandis que l'essence est le rapport mutuel des quantités qui entrent dans le mélange : or, ce n'est pas là un nombre, c'est la raison même du mélange des nombres corporels ou tous autres quelconques.

Le nombre n'est donc pas une cause efficiente; et, ni le nombre en général, ni le nombre composé d'unités n'est la matière constituante, ou l'essence, ou la forme des choses; je vais plus loin : il n'en est même pas la cause finale.

VI.

Une difficulté qu'on pourrait soulever encore, c'est de savoir quelle sorte de bien résulte des nombres, soit dans le cas où le nombre qui préside au mélange est pair, soit quand il est impair. On ne voit pas que l'hydromel en valût mieux pour la santé, s'il était un mélange réglé par la multiplication de trois par trois. Il sera meilleur, au contraire, si ce rapport ne se trouve pas entre ses parties, si la quantité d'eau l'emporte : supposez le rapport numérique en question, le mélange ne se fait plus. D'ailleurs les rapports qui règlent

parlé à la fin du premier livre. T. I, p. 55, en note : Ἡ δὲ χθὼν ἔπληρος....

les mélanges consistent en une addition de nombres différents, et non en une multiplication de nombres entre eux : c'est trois qu'on ajoute à deux, ce n'est pas deux qu'on multiplie par trois. Dans les multiplications, les objets doivent appartenir au même genre : il faut que la classe des êtres qui sont le produit des facteurs un, deux et trois, ait un pour mesure; que ceux-là soient mesurés par quatre, qui proviennent des facteurs quatre, cinq et six. Il faut donc que tous les êtres qui entrent dans la multiplication aient une commune mesure. Dans la supposition, le nombre du feu pourrait donc être le produit des facteurs deux, cinq, trois et six, et celui de l'eau le produit de trois multiplié par deux.

Ajoutons que si tout participe nécessairement du nombre, il est nécessaire que beaucoup d'êtres deviennent identiques, et que le même nombre serve à la fois à plusieurs êtres. Les nombres peuvent-ils donc être des causes? Est-ce le nombre qui détermine l'existence de l'objet, ou bien plutôt la cause est-elle voilée à nos regards? Le soleil a un certain nombre de mouvements, la lune aussi; et, comme eux, la vie et le développement de chaque animal. Qui empêche donc que, parmi ces nombres, il y en ait de carrés, de cubes, d'autres qui soient égaux ou doubles? Il n'y a nul obstacle. Il faut alors que les êtres, de toute nécessité, soient tous marqués de quelques-uns de ces caractères, si tout participe du nombre; et des êtres différents seront susceptibles de tomber sous le même nombre. Et si le même nombre se trouve commun à plusieurs êtres, ces êtres, qui ont la même espèce de

nombre, seront identiques les uns aux autres ; il y aura identité entre le soleil et la lune.

Mais pourquoi les nombres sont-ils des causes ? Il y a sept voyelles, sept cordes à la lyre, sept accords ; les pléiades sont au nombre de sept ; c'est dans les sept premières années que les animaux, sauf les exceptions, perdent leurs premières dents ; les chefs étaient sept devant Thèbes. Est-ce donc parce que le nombre sept est sept, que les chefs se sont trouvés sept, et que la Pléiade se compose de sept étoiles ; ou bien serait-ce, pour les chefs, à cause du nombre des portes de Thèbes, ou pour une autre raison ? Tel est le nombre d'étoiles que nous attribuons à la Pléiade ; mais nous n'en comptons bien que douze dans l'Ourse, tandis que quelques-uns y en distinguent davantage[1]. Il en est qui disent que le *xi*, le *psi* et le *dzéta* sont des sons doubles, et que, comme il y a trois accords, c'est pour cela qu'il y a trois lettres doubles ; mais, dans cette hypothèse, il y aurait une grande quantité de lettres doubles. On ne fait pas attention à cette conséquence ; on ne veut pas voir qu'alors un seul signe devrait représenter l'union du *gamma* et du *rho*. On dira, sans doute, que dans le premier cas la lettre composée est le double de chacun des éléments qui la composent, ce qui ne se remontre point ailleurs. Pour nous, nous répondrons qu'il n'y a que trois dispositions de l'organe de la voix propres à l'émission du *sigma* après la première consonne de la syllabe. Telle est la raison unique pour laquelle il

[1] Les Chaldéens, suivant les commentateurs.

n'y a que trois lettres doubles, et non pas parce qu'il y aurait trois accords; car il y a plus de trois accords, tandis qu'il ne peut y avoir plus de trois lettres doubles.

Les philosophes dont nous parlons sont comme les anciens interprètes de Homère, lesquels aperçoivent les petites ressemblances et négligent les grandes. Voici quelques-unes des observations de ces derniers :

Les cordes intermédiaires sont, l'une comme neuf, l'autre comme huit : aussi le vers héroïque est-il comme dix-sept[1], nombre qui est la somme de ces deux nombres ; il s'appuie à droite sur neuf, à gauche sur huit syllabes[2]. — Il y a la même distance entre l'*alpha* et l'*oméga* qu'entre le grand trou de la flûte, celui qui donne la note la plus grave, et le petit trou, celui qui donne la plus aiguë ; et le même nombre est celui qui constitue l'harmonie complète du ciel.

On doit se garder d'aller s'embarrasser de pareilles minuties. Ce sont-là des rapports qu'il ne faut donc ni chercher ni trouver dans les êtres éternels, puisqu'il ne le faut même pas dans les êtres périssables.

En un mot, nous voyons s'évanouir devant notre examen les caractères dont firent honneur, et à ces natures qui, parmi les nombres, appartiennent à la

[1] Le vers héroïque ou hexamètre est composé primitivement de cinq pieds dactyliques et d'un pied trochaïque, en tout dix-sept syllabes.

[2] On appelait la droite du vers la première partie, du commencement au milieu ; la gauche était la dernière partie.

classe du bien, et à leurs contraires, aux êtres mathématiques enfin, les philosophes qui en font les causes de l'univers : nul être mathématique n'est cause dans aucun des sens que nous avons déterminés en parlant des principes[1]. Toutefois ce sont eux qui nous révèlent le bien qui réside dans les choses, et c'est à la classe du beau qu'appartiennent l'impair, le droit, l'égal, et certaines puissances des nombres. Il y a parité numérique entre les saisons de l'année et tel nombre déterminé ; mais rien de plus. C'est à cela qu'il faut réduire toutes ces conséquences qu'on veut tirer des observations mathématiques. Les rapports en question ressemblent fort à des coïncidences fortuites : ce sont des accidents ; mais ces accidents appartiennent également à deux genres d'êtres ; ils ont une unité, l'analogie. Car dans chaque catégorie il y a l'analogue : de même que dans la longueur l'analogue est le droit, de même c'est le niveau dans la largeur ; dans le nombre c'est probablement l'impair ; dans la couleur, le blanc. Disons encore que les nombres idéaux ne peuvent pas non plus être les causes des accords de la musique : bien qu'égaux sous le rapport de l'espèce, ils diffèrent entre eux, car les monades diffèrent entre elles. Il s'ensuit alors qu'on ne saurait admettre des idées.

Telles sont les conséquences de ces doctrines. On pourrait accumuler contre elles plus d'objections encore. Du reste, les misérables embarras où l'on s'engage pour montrer comment les nombres produisent, et

[1] Liv. V, 1, t. I, p. 146 sqq.

l'impossibilité absolue de répondre à toutes les objections, sont une preuve convaincante que les êtres mathématiques n'existent pas, comme quelques-uns le prétendent, séparés des objets sensibles, et que ces êtres ne sont pas les principes des choses.

FIN DU LIVRE QUATORZIÈME, ET DE LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

NOTES.

NOTES.

LIVRE SEPTIÈME.

Page 3. Premier s'entend dans différents sens : toutefois la substance est absolument première sous le rapport de la notion, et de la connaissance, et du temps, et de la nature. BEKKER, p. 1028; BRANDIS, p. 128 :... ὅμως δὲ πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ.

Nous avons ajouté, comme on voit, au texte de Brandis et de Bekker. Mais c'est sur l'autorité des manuscrits mêmes de Bekker, sur l'autorité de tous les anciens éditeurs qui donnent ὅ. δ. π ἡ. ο. π. κ. λ., κ. γ., καὶ χρόνῳ, καὶ φύσει, et aussi parce qu'il nous a semblé que sans ce mot φύσει il manquait quelque chose à l'idée d'Aristote.

Page 4. Sont-ce là les seules substances? y en a-t-il d'autres encore; ou bien aucune de celles-ci n'est-elle substance, et ce titre appartient-il à d'autres êtres? BEKKER, p. 1028 : Πότερον δὲ αὗται μόναι οὐσίαι εἰσὶν ἢ καὶ ἄλλαι, ἢ τούτων μὲν οὐθὲν ἕτεραι δέ τινες...

La leçon de Bekker, à laquelle nous nous sommes conformés, est celle des anciennes éditions. Brandis, p. 129, intercale entre les mots ἄλλαι et ἢ τούτων μέν, ces autres mots : ἢ τούτων τινὲς ἢ καὶ ἄλλων. Les mss. E et T de Bekker autorisent

cette leçon : *Post* ἄλλαι ET ἢ τ. τ. ἢ κ. ἄλλαι (*vel* ἄλλων); p. 1028. Il n'est pas impossible que telle ait été, en effet, la leçon primitive. Après la généralité seraient venus les cas particuliers; après avoir demandé si les êtres sensibles sont les seules substances, Aristote a bien pu demander si ce ne serait pas quelques-uns seulement des êtres sensibles, τούτων τινές, ce qui entraînait ἢ καὶ ἄλλων, car le philosophe s'était posé aussi cette question : Y a-t-il encore d'autres substances ? Cependant, il faut le dire, le membre de phrase rétabli par Brandis n'est guère qu'un embellissement oratoire ; la période, telle qu'il la donne, est mieux cadencée : π. δ. α. μ. ο. ε. ἢ καὶ ἄλλαι, ἢ τούτων τινὲς ἢ καὶ ἄλλων, ἢ τούτων μὲν ο. ἔ. δ. τ..., mais le sens n'y a rien gagné. C'est-là sans doute le motif qui a fait revenir Bekker à la leçon vulgaire, et aussi l'habitude générale du style d'Aristote ; car si Aristote (et il suffit de lire quelques lignes de ses écrits pour s'en assurer) soigne singulièrement les détails de sa phrase courte et serrée, il ne descend guère aux petits expédients des rhéteurs.

Page 8. Mais la substance réalisée (je veux dire celle qui résulte de l'union de la matière et de la forme), il n'en faut point parler. Évidemment elle est postérieure et à la forme et à la matière, et d'ailleurs ses caractères sont manifestes : la matière elle-même tombe, jusqu'à un certain point, sous le sens. Reste donc à étudier la troisième, la forme. Sur celle-là il y a lieu à de longues discussions. Bekker, p. 1029; Brandis, p. 131 : Τὴν μὲν τοίνυν ἐξ ἀμφοῖν οὐσίαν,... ὑστέρα γὰρ καὶ δήλη. Φανερὰ δέ πως καὶ ἡ ὕλη. Περὶ δὲ τῆς τρίτης σκεπτέον· αὕτη γὰρ ἀπορωτάτη.

Nous avons fait tous nos efforts pour que le raisonnement d'Aristote apparût clairement sous les expressions dont nous nous sommes servis pour rendre ὑσέρα et δήλη. Aristote cher-

che quelle est la substance première ; il ne saurait donc la trouver dans ce qui est composé, car ce qui est composé est postérieur à ses éléments. On n'a pas besoin d'ailleurs d'entrer en discussion sur une chose perçue immédiatement par les sens, et dont toutes les qualités, tous les caractères se révèlent à nous d'eux-mêmes. Les mots φανερὰ δέ πως καὶ ἡ ὕλη, n'ont rien non plus qui doive étonner. Aristote ne dit pas absolument que la matière tombe sous le sens ; il met une restriction : elle y tombe *jusqu'à un certain point*. Il est évident que la matière, laquelle n'a ni forme, ni quantité, ni qualité, ni rien, en un mot, de ce qui détermine l'être, la matière considérée comme simple possibilité d'existence, échappe à la prise immédiate des sens. Mais il y a une induction, ou, comme dit Aristote au liv. I de la *Physique*, une analogie qui nous aide à la saisir. La matière a, pour Aristote, des degrés différents ; car il y a dans l'indétermination des degrés, du plus ou du moins. La matière première est à la matière seconde comme celle-ci est à la troisième, comme la troisième à une autre, s'il y en a une autre : la statue sujet, matière de certaines qualités, a pour matière, la matière des corps fusibles ; pour prendre un exemple qu'affectionne Aristote. Or, nous percevons directement la statue ; nous percevons l'airain ; et par analogie, par induction, si l'on veut, nous connaissons la matière de l'airain. Voilà avec quelles restrictions Aristote a dit que la matière tombe sous le sens. Admettons que tel est son caractère ; il faut bien alors commencer par le point sur lequel il y a le plus de contestation. Sur la matière on s'accorde à peu près, au moins en principe, et Aristote l'a abondamment prouvé dans le livre premier de la Métaphysique. Pour la forme, il n'en est pas ainsi : si l'on nie que la forme existe par elle-même, on nie qu'elle soit une essence. Il faut examiner quels sont ses caractères véritables ; ils ne se manifestent pas d'eux-mêmes aux yeux, ils sont difficiles à découvrir : ἀπορωτάτη. Voyez sur ce passage, Alexandre d'Aphrodisée, *Schol.*, p. 741, Sepulv., p. 183 ; Philop., fol. 26, a ; et aussi St. Thomas, fol. 87, a.

Page 15. **D'après cela, ou bien aucun des objets composés n'aura ni essence ni définition, ou bien ce ne sera pas une définition première; nous l'avons déjà fait observer tout à l'heure.** BEKKER, p. 1030; BRANDIS, p. 135 : Ὥστε τούτων τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ ὁρισμὸς ἢ οὐκ ἔστιν οὐθενὸς ἢ ἔστιν ἄλλως, καθάπερ εἰρήκαμεν.

Les anciens éditeurs ont lu : ἢ οὐκ ἔστιν οὐδενὸς, ἢ εἰ ἔστιν, ἀλλὰ καθάπερ εἰρήκαμεν. Les deux leçons ont au fond le même sens; seulement, avec l'ancienne leçon, il faut sous-entendre quelque chose pour compléter la phrase : οὐκ ἔστιν οὕτως, par exemple. Le vieux traducteur latin semble avoir eu sour les yeux un autre texte : *Aut non est alicujus, aut si est, alicujus est;* mais on ne sait pas trop ce qu'il veut dire par *alicujus est.* Bessarion a lu : ἄλλως ἢ καθάπερ : *Aut si est, aliter est quam quemadmodum*..., ce qui s'écarte peu de la leçon de Brandis; car Aristote vient de déterminer tout à l'heure le caractère des définitions proprement dites, en même temps qu'il a fait une distinction entre les êtres qui ont une essence et ceux qui n'en ont pas. Mais la leçon de Brandis, outre qu'elle se trouve dans un grand nombre de mss., est formellement indiquée par Philopon : *Itaque vel non est ullius talium definitio, vel aliter est*, etc., fol. 26, b; et Asclépius interprète la phrase dans le même sens que nous avons essayé de le faire en nous servant des mots : *Ce ne sera pas une définition première;* ce qui prouve qu'il avait ἔστιν ἄλλως sous les yeux : ὥστε ἢ οὐκ ἔστι τούτων ὁρισμὸς, ἢ, εἴπερ ἐστὶν, ἀνάγκη ἐκ προσθέσεως εἶναι, ὥσπερ εἰρήκαμεν. *Schol. in Arist.*, p. 746. Enfin Sepulveda a adopté cette leçon. Voyez *Alex.* Sepulv., p. 188.

Page 15. **Si l'on dit qu'ils diffèrent, parce qu'il est impossible de dire camus sans exprimer la chose dont camus est l'attribut essentiel, car le mot camus signifie nez retroussé; alors, ou il sera impossible d'em-**

ployer l'expression nez camus, ou bien ce sera dire deux fois la même chose, nez nez retroussé, puisque nez camus signifiera nez nez retroussé. Bekker, p. 1030 ; Brandis, p. 135 : Εἰ δὲ μὴ διὰ τὸ ἀδύνατον εἶναι εἰπεῖν τὸ σιμὸν ἄνευ τοῦ πράγματος οὗ ἐστὶ πάθος καθ' αὑτὸ (ἔστι γὰρ τὸ σιμὸν κοιλότης ἐν ῥινὶ), τὸ ῥῖνα σιμὴν εἰπεῖν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ δὶς τὸ αὐτὸ ἔσται εἰρημένον, ῥὶς ῥὶς κοίλη· ἡ γὰρ ῥὶς ἡ σιμὴ, ῥὶς ῥὶς κοίλη ἔσται.

La leçon des anciens éditeurs diffère beaucoup de celle de Brandis et de Bekker ; ils écrivent : Εἰ δὲ μὴ, δ. τ. ἀ. ε. εἰπεῖν, τὸ σιμὸν καὶ ἄνευ τ. π. ο. ἐ. π. κ. αὐτὸ· καὶ ἔσται τὸ σιμὸν κ. ἐν ῥινὶ, τὸ ῥῖνα σ. ε. ἢ ο. ε. ἢ δ. τ. α. ἔ. ε. ῥ. ῥ. κ. Ἡ γὰρ ῥὶς ἡ σιμὴ, ῥὶς [ῥὶς] κοίλη ἔσται. On a été même jusqu'à retrancher le mot ῥὶς une fois, dans le dernier membre de phrase. Sous cette forme, la phrase d'Aristote est à peu près inintelligible. On peut s'en assurer en lisant le passage dans Bessarion ; encore que Bessarion, ou n'ait point trouvé dans ses mss., ou ait de son chef retranché καί devant ἄνευ : « Quod si non propterea quod impossibile est « dicere simum absque ipsa re, cujus per se passio est, et si- « mum erit concavitas in naso, nasum simum aut non est di- « cere aut bis erit dictum nasus, nasus concavus. Nasus nam- « que simus nasus nasus concavus erit. » Du moins le vieux traducteur, s'il ne lit pas ἔστι γὰρ τὸ σιμόν, traduit comme s'il lisait καί ἐστι τὸ σιμόν : ce qui signifie quelque chose, car ces mots dépendent alors de διὰ τὸ ἀδύνατον εἶναι εἰπεῖν : *parce qu'il est impossible de dire... et parce que le mot camus signifie..*, quia impossibile est..., et est simum concavitas in naso. Du reste le vieux traducteur, pas plus que Bessarion, pas plus qu'Argyropule, ne fait soupçonner l'existence de καί devant ἄνευ. Bessarion seul a conservé, dans sa traduction, le second ῥίς à la fin du passage. Ce mot n'en est pas moins essentiel au sens, et Brandis a dû le maintenir à sa place. N'existât-il dans aucun manuscrit (et il se trouve, suivant Bekker, dans le plus grand nombre), il faudrait encore le mettre à cette place ; la suite du raisonnement l'exigerait de toute né-

cessité, car on ne peut pas le supposer sous-entendu. Aristote a bien dit quelque part, que τὸ σιμόν et ῥὶς σιμή étaient deux expressions synonymes, mais dans le langage vulgaire, et non pas eu égard à l'essence de la chose. Il prouve maintenant que, philosophiquement, on ne doit pas dire ῥὶς σιμή. Et, en effet, à le prendre à la rigueur, il y a pléonasme dans l'expression ; *bavardage inutile*, comme dit Asclépius dans son commentaire : καὶ διπλασιάζομεν τὴν ῥῖνα, ὅπερ ἐστὶν ἀδολεσχία. Voyez *Schol.*, p. 746. Par conséquent il faut lire : ἡ γὰρ ῥὶς ἡ σιμὴ, ῥὶς ῥὶς κοίλη ἔσται.

Page 17. **S'il y avait identité, il y aurait identité aussi entre la forme substantielle d'homme et la forme substantielle d'homme blanc.** BEKKER, p. 1031 ; BRANDIS, p. 136 : Εἰ γὰρ τὸ αὐτὸ, καὶ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ τὸ αὐτό.

Les anciens éditeurs ont lu : Εἰ γὰρ τὸ αὐτὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, καὶ λευκῷ ἀνθρώπῳ τὸ αὐτό. Même en admettant la suppression de καί après εἰ γὰρ τὸ αὐτό, il faudrait encore donner à cette phrase une autre ponctuation, pour lui faire signifier quelque chose de raisonnable. La virgule doit se trouver après εἰ γὰρ τὸ αὐτό, et non pas après ἀνθρώπῳ εἶναι, à moins qu'on ne sous-entende dans le premier membre καὶ λευκῷ ἀνθρώπῳ, et dans le second, καὶ ἀνθρώπῳ εἶναι : auquel cas le sens serait le même qu'avec la leçon des nouveaux éditeurs ; mais il faut avouer que cette double ellipse n'est pas fort naturelle. C'est pourtant la nécessité où l'on en est réduit pour comprendre ces paroles de Bessarion : *Si enim ipsi homini esse, et albo homini idem*, et celles-ci du vieux traducteur, bien qu'au lieu de *ipsi homini*, qui semble supposer αὐτοανθρώπῳ en un seul mot, il traduise : *Si enim idem homini esse*. Argyropule est tout aussi inintelligible, si l'on n'aide pas un peu à la lettre : *Nam, si eadem sint hominis esse, et hominis albi esse, idem erit profecto*. Il faudrait, pour être exact, traduire : *Nam, si eadem sint, et hominis esse*

et albi hominis esse eadem erunt; en admettant la forme scolastique d'Argyropule : *hominis esse.*

age 22. Et la santé, c'est l'idée même qui est dans l'âme, la notion scientifique; la santé vient d'une pensée comme celle-ci : La santé est telle chose; donc il faut, si l'on veut la produire, qu'il y ait telle autre chose, par exemple l'équilibre des différentes parties; or, pour produire cet équilibre, il faut la chaleur. Bekker, p. 1032; Brandis, p. 139, 140 : ...γίγνεται δὴ τὸ ὑγιὲς νοήσαντος οὕτως· ἐπειδὴ τοδὶ ὑγιεία....

Les anciens éditeurs ne donnent pas οὕτως, ils mettent pour la plupart un point après νοήσαντος. Un des mss. de Bekker, le manuscrit S, omet aussi le mot οὕτως. Mais ce mot semble nécessaire pour annoncer le raisonnement; et, s'il n'est pas absolument nécessaire, encore faudrait-il qu'une ponctuation particulière indiquât que νοήσαντος n'est pas employé dans un sens absolu, qu'on ne veut pas dire que la santé a pour principe une pensée quelconque, mais que ce mot se rapporte à ce qui suit. Du reste tous les mss. de Bekker donnent le mot οὕτως, excepté celui que nous venons de mentionner, et tous les traducteurs latins ont eu soin de la reproduire : Fit itaque sanitas intelligente ita, quoniam..., *Vieux trad.;* Fit autem sanum intelligente ita.... *Bessar.;* Atque sanum efficitur, cum sanitatis artifex hoc intellexerit modo... *Argyr.*; enfin ce mot est indiqué dans les paraphrases des anciens commentateurs, et Alexandre détermine avec beaucoup de précision la signification de νοήσαντος dans ce passage : Ergo sanum, inquit, efficitur, cum *medicus sic intelligit*, et *quomodo intelligat exponit* dicens : exempli gratia, si hoc est sanitas.... *Sepulveda*, p. 194.

Page 23. Or, la chaleur produite dans le corps est

un élément de la santé, ou bien elle est suivie d'une autre chose ou de plusieurs qui sont des éléments de la santé. La dernière chose à laquelle on arrive ainsi... BEKKER, p. 1032; BRANDIS, p. 140 : Ἡ θερμότης τοίνυν ἡ ἐν τῷ σώματι ἢ μέρος τῆς ὑγιείας ἢ ἕπεταί τι αὐτῇ τοιοῦτον ὅ ἐστι μέρος τῆς ὑγιείας, ἢ διὰ πλειόνων· τοῦτο δ' ἔσχατον τὸ ποιοῦν,...

Du Val fait remarquer, à propos de ce passage, que tous les traducteurs, excepté Bessarion, lisent ἢ εὐθὺς, ἢ διὰ πλειόνων. Il ajoute ensuite : « Iidem interpp. vulgatos codices non mutilos « tantum hoc loco, sed et in sequentibus periodis valde depra- « vatos esse ac perversos, sua interpretatione arguunt. Sic « enim vertit : *Aut statim aut per plura, hoc autem est ultimum « quod sanitatis efficit partem. Atque ut ibi caliditas, aut ali- « quid quod ipsa sequitur, sanitatis est pars, sic et lapides do- « mus et alia aliorum sunt.* » Nous ne trouvons pas dans le vieux traducteur l'indication de ἢ εὐθύς. Argyropule suit cette leçon, comme on le voit par la note que nous venons de transcrire; car c'est d'Argyropule qu'il s'agit dans cette note, et d'Argyropule seul, nonobstant les mots *iidem interpp.*, *les mêmes traducteurs*, et bien que Du Val ne le nomme pas et se contente du simple mot *vertit*, sans nous apprendre qui est-ce qui traduit ainsi. Du reste la leçon ἢ εὐθύς nuit à la clarté du sens; et d'ailleurs Bekker ne l'a pas trouvée dans les manuscrits. Quant à cette grande corruption de texte dans les manuscrits attestée, selon Du Val, par les traducteurs, c'est une pure chimère. Argyropule, dans le passage cité, intervertit, mais voilà tout, l'ordre de deux membres de phrase; mais le sens reste entier. Il ne faut voir dans cette légère licence qu'une fantaisie excusable. Les manuscrits ne sont en rien intéressés à cette affaire.

Page 27, 28. Y a-t-il donc quelque sphère en dehors des sphères sensibles, quelque maison indépendamment des maisons de briques? S'il en était ainsi,

il n'y aurait jamais production de l'être particulier; il ne se produirait que des qualités. Or, la qualité n'est point l'essence, la forme déterminée, mais ce qui donne à l'être tel ou tel caractère... BEKKER, p. 1033; BRANDIS, p. 143 : Πότερον οὖν ἔστι τις σφαῖρα παρὰ τάσδε ἢ οἰκία παρὰ τὰς πλίνθους, ἢ οὐδ' ἄν ποτε ἐγίγνετο, εἰ οὕτως ἦν, τόδε τι; ἀλλὰ τὸ τοιόνδε σημαίνει, τόδε δὲ καὶ ὡρισμένον οὐκ ἔστιν,...

Nous n'avons pas besoin de remarquer qu'il s'agit de la théorie des idées; Aristote présente sous une nouvelle forme l'argument du livre premier : *Les idées sont inutiles pour la production des essences.* Voyez t. I, p. 46 sqq. La seule différence qu'il y ait ici entre le texte de Brandis et de Bekker et la leçon vulgaire, c'est qu'on lisait autrefois ἀλλ' ὅτι τοιόνδε au lieu de ἀλλὰ τὸ τοιόνδε: là n'est pas la difficulté de ce passage; elle consiste dans la forme de la phrase. Aristote semble présenter deux cas particuliers d'un même principe; mais, en réalité, la seconde supposition est la réponse à la question première, à la seule question que se pose le philosophe : Y a-t-il, oui ou non, des idées existant par elles-mêmes; l'idée d'une sphère, d'une maison? C'est avec raison qu'Alexandre d'Aphrodisée dit, en parlant du second membre de phrase, qu'Aristote y *décide la question* : ἐπικρίνει λέγων ἢ οὐκ ἄν ποτε..., *respondet*, traduit Sepulveda. Voyez *Schol. in Arist.*, p. 752; Sepulv., p. 197. Il faut considérer la phrase comme un dilemme. Aristote place son lecteur entre ces deux alternatives : s'il y a des idées, les êtres sensibles ne peuvent pas arriver à l'existence; et s'il y a des êtres sensibles, il n'y a pas d'idées : sauf à prouver un peu plus loin qu'il faut opter. C'est-là ce qui explique la répétition de ἢ et la tournure interrogative. On dirait de même en français : N'admettons-nous pas ou qu'il y a des idées, ou bien, etc. L'expression τάσδε pour désigner les sphères matérielles n'est pas nouvelle pour nous; elle n'est pas même une expression philosophique, et on en trouve d'analogues dans la langue commune. Quant à τόδε τι, nous avons

déjà indiqué quelque part que cette formule était synonyme de οὐσία. Voyez t. I, p. 12. On voit ici dans quelles limites. Le τόδέ τι n'est pas une essence quelconque : Dieu est une essence, mais non un τόδέ τι. Le τόδέ τι se dit de l'essence de ce qui se voit ; de ce dont on peut dire : *voilà ;* de ce qui *peut être montré du doigt*, comme l'explique Alexandre : εἰς δεῖξιν πιπτόντων, *Schol.*, p. 752, Sepulv., p. 197 ; enfin de tout ce qui est un produit de la nature ou de l'art, comme le remarque Asclépius, *Schol.*, *id. ibid.*

Le vieux traducteur latin a vu la difficulté, s'il ne l'a pas surmontée. Il traduit : « Utrum igitur est ne quædam sphæra « præter has, aut domus præter lateres, *aut nunquam facta est ?* « Si sic, non erat hoc aliquid. » *Aut nunquam facta est* est un contre-sens ; mais dans *si sic*, dans ἦν appliqué à τόδέ τι, dans ce *non* même que le vieil hélléniste intercale à propos, comme un souvenir du précédent *nunquam*, on sent qu'il a aperçu l'intention d'Aristote. Bessarion, Argyropule lui-même, ne donnent pas une idée aussi vraie du sens ; ou plutôt ils n'en donnent aucune idée, Bessarion surtout, ayant mis, ni plus ni moins, l'un et l'autre, des mots latins à la place des mots grecs.

Page 31. Je dis généralement, car il ne faut point chercher en cela une rigueur exacte : l'homme vient de l'homme il est vrai ; mais la femme aussi vient de l'homme. Il faut d'ailleurs que l'animal ait l'usage de tous ses organes : ainsi le mulet ne produit pas le mulet. Bekker, p. 1034 ; Brandis, p. 145 : Οὐ γὰρ πάντα οὕτω δεῖ ζητεῖν ὡς ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπος (καὶ γὰρ γυνὴ ἐξ ἀνδρός· διὸ ἡμίονος οὐχ ἐξ ἡμιόνου)· ἀλλ' ἐὰν μὴ πήρωμα ᾖ.

La phrase s'arrête pour Argyropule, ou mieux pour Sepulveda, à ἐξ ἀνδρός ; mais c'est que le traducteur en a transposé les deux derniers membres. Il les place immédiatement avant οὐ γὰρ πάντα, et dans un ordre différent de celui où les ont ran-

gés les éditeurs ; διὸ ἡμιόνος ne vient qu'après μὴ πήρωμα ᾖ : « ... et id a quo est semen, univocum est quodammodo, nisi « ipsum ortum sit læsum (*sic*). Quocirca non ex mulo nasci- « tur mulus. Non enim ita omnia sunt flagitanda,... » C'est Alexandre d'Aphrodisée qui indique cette correction : τὴν δὲ λέξιν ὑπερβατῶς ἀναγνωστέον οὑτωσίν · ἔστι γὰρ τὸ ἑξῆς « καὶ ὑφ' οὗ σπέρμα ἐστί πως ὁμώνυμον, ἐὰν μὴ πήρωμα ᾖ·» « διὸ ἡμ. οὐκ ἐξ ἡμ. » εἶτα « οὐ γὰρ πάντα οὕτω δεῖ ζητεῖν, ὡς ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπος· κ. γ. γ. ἐ. ἀ. » *Schol.*, p. 754. Voyez aussi Sepulv., p. 199. On peut, comme on voit, défendre cette interversion. Mais le sens n'y gagne pas beaucoup, ou, pour mieux dire, n'y gagne rien ; et comme Alexandre ne dit pas que ce soit là la leçon des manuscrits de son temps, et que c'est probablement une de ses conjectures, ainsi que semble l'indiquer le mot ἴσως dont il se sert une ligne plus haut, il vaut mieux s'en tenir à la leçon des anciens et des nouveaux éditeurs, unanimes sur ce point.

Page 33. Ainsi la chair n'est pas une partie du retroussé ; elle est la matière sur laquelle s'opère la production. BEKKER, p. 1035 ; BRANDIS, p. 146 : .... οἷον τῆς μὲν κοιλότητος οὐκ ἔστι μέρος ἡ σάρξ (αὕτη γὰρ ἡ ὕλη ἐφ' ἧς γίγνεται), τῆς δὲ σιμότητος μέρος.

Les anciens éditeurs lisent : ἀφ' ἧς γίγνεται. Bekker n'a trouvé cette leçon que dans un seul de ses manuscrits. Du Val repousse vivement l'autre leçon, que Bessarion avait suivie : « Bessario aliam lectionem sequitur et locum planum miri- « fice obscurat. » C'est-là de la sévérité hors de propos ; c'est le système de traduction qu'il fallait critiquer, et non pas le choix d'une leçon particulière. Bessarion traduit, avec ἐφ' ἧς, *hæc enim materia, in qua fit*, ce qui ne s'entend guère, il est vrai ; mais avec ἀφ' ἧς, il eût traduit *ex qua fit*, ce qui ne s'entendrait pas davantage. Cette merveilleuse obscurité dont parle ici Du Val, est le caractère distinctif de la version qu'il a préférée. Du reste, il faut l'avouer aussi, il n'y a pas dans la langue latine de mot correspondant réellement à γίγνομαι

pris au sens philosophique ; Argyropule lui-même est réduit au mot insignifiant de Bessarion. Il traduit comme ce dernier, et comme le vieux traducteur avant eux : *hæc est enim materies, in qua fit*. Disons aussi que ἀφ' ἧς, ici, diffère en réalité fort peu, ou même ne diffère pas, pour le sens, de ἐφ' ἧς. Il est vrai, au même titre, que le statuaire pétrit l'argile et lui imprime telle ou telle forme, réalise en elle ou *sur elle* la conception de son esprit, et que de la matière indéterminée, *de cet argile*, qui n'était que de l'argile, il tire quelque chose de plus, l'être réalisé, la forme unie à la matière, la statue. On dit, même dans le langage vulgaire : Tirer la statue du bloc. Les anciens éditeurs sont donc, sous ce rapport, en droit de préférer ἀφ' ἧς, comme les nouveaux ont préféré l'autre expression.

Page 46, 47. Par conséquent on ne doit pas dire : Entre les animaux qui ont des pieds, les uns ont des plumes, les autres n'en ont pas, quoique cette proposition soit vraie ; on n'en usera de la sorte que dans l'impossibilité de diviser la différence. Brandis, p. 154: ὥστ' οὐ λεκτέον τοῦ ὑπόποδος τὸ μὲν πτερωτὸν τὸ δὲ ἄπτερον, κἄνπερ λέγῃ καλῶς· ἀλλὰ διὰ τὸ ἀδυνατεῖν ποιήσει τοῦτο.

Au lieu de κἄνπερ λέγῃ, Bekker donne, p. 1038, ἐάνπερ, et un de ses manuscrits, le manuscrit S, ἐὰν λέγηται. La leçon de Brandis était celle des anciens éditeurs ; la leçon de Bekker est celle que les traducteurs latins, excepté Argyropule, ont trouvée dans leurs manuscrits. Alexandre d'Aphrodisée semble indiquer cette dernière leçon. *Schol.*, p. 763 ; Sepulv., p. 209. Mais il faut alors entendre par le mot ἐάνπερ λέγῃ (ou λέγηται, ou même λέγῃ τις), *si l'on veut être dans le vrai, parler rationnellement*, et non pas, comme le vieux traducteur : *Siquidem bene dicit*, ce qui est faux ; ni même comme Bessarion : *Si bene dicatur*, ce qui ne veut rien dire ; il faut en un mot, comme l'a fait Alexandre, *ubi supra*, paraphraser

ainsi ces mots : εἰ μέλλομεν καλῶς διαιρεῖν : c'est ainsi que fait Argyropule : *Si dicere quispiam recte velit.* Toutefois nous pensons que κἄνπερ exprime mieux la pensée d'Aristote. Il est parfaitement vrai de dire que parmi les animaux qui ont des pieds, il y en a qui ont plumes, et que d'autres n'en ont pas. Cette réflexion a dû se présenter à Aristote, et il a dû faire observer que ce n'était pas de la vérité de ce point qu'il s'agissait, mais de la manière rationnelle de procéder dans la définition.

Page 55. Or, la démonstration s'applique à ce qui est nécessaire, et la définition appartient à la science. Bekker, p. 1039 ; Brandis, p. 159 : εἰ οὖν ἥ τ' ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων καὶ ὁ ὁρισμὸς ἐπιστημονικὸς,...

On pourrait croire qu'il y a hyperbate dans cette phrase, et qu'Aristote a voulu dire seulement, ce qui du reste est vrai, que la démonstration et la définition ne s'appliquent qu'aux choses qui sont nécessaires. Le vieux traducteur le donnerait à entendre ; Bessarion le fait entendre formellement : *Si igitur demonstratio et definitio scientifica necessariorum est....* Mais il y a quelque chose de plus dans la phrase d'Aristote, la distinction, par les termes dont il se sert, de la démonstration proprement dite et de la définition. St. Thomas lui-même l'a remarqué, redressant ainsi l'erreur du vieux traducteur : « Si ergo « demonstratio est necessariorum, ut probatum est in Pos- « terioribus (St. Thomas désigne par ce mot les *Deuxièmes* « *Analytiques*. Voyez liv. I, 6, Bekk., p. 74.), definitio enim « [est scientifica] id est faciens scire, quæ est quasi *medium* « *demonstrationis*, quæ est syllogismus faciens scire. » Et Argyropule traduit dans le même sens : « Quod si demonstratio « necessariorum est, et definitio ad scientiam attinet. »

Page. 56. Si l'on te définissait, on dirait : *animal maigre*, ou *blanc*, ou tel autre mot, lequel peut convenir à un autre que toi.

Au lieu de οἷον εἴ τις σὲ ὁρίσαιτο, ζῷον ἐρεῖ.... qu'on lit dans Bekker, p. 1040, et dans Brandis, p. 159, les anciens éditeurs écrivent εἴ τις σὲ ορίσαιτο ζῷον, ἐρεῖ. Nous préférons la première leçon, qui réunit dans le même membre de phrase tous les éléments de la définition de l'individu : *animal*, *maigre*, *blanc*, etc. On peut toutefois défendre la leçon vulgaire. Il y a, selon Aristote, deux manières de considérer l'homme : on peut le considérer ou comme la réunion d'une âme et d'un corps, ou comme une intelligence. Dans le premier cas, on ne peut définir l'homme, par conséquent, qu'en le rapportant au genre animal ; dans le second cas, sa définition serait un peu différente dans les termes. Il n'est donc pas impossible qu'Aristote ait voulu conserver, en parlant de l'individu, cette distinction, et indiquer seulement le cas où le mot animal entre dans la définition de l'homme. Mais il faut remarquer aussi que jamais Aristote, dans la Métaphysique, n'insiste sur la distinction. Toutes les fois qu'il s'agit de l'homme, Aristote le définit en le rapportant au genre animal. Il admet, comme déjà on l'a dû remarquer, la fameuse définition : L'homme est un animal à deux pieds, sans plumes, ζῷον ἄπτερον δίπουν.

Observons en passant que c'est sur l'autorité du passage d'Alexandre d'Aphrodisée relatif à cette phrase, qu'on a contesté l'authenticité des derniers livres du commentaire d'Alexandre, et que c'est sur ce passage même que s'appuie, et avec raison, Ginès Sepulveda, pour les revendiquer en sa faveur.

Aristote dit au lecteur : Supposons qu'on veuille donner ta définition. Le lecteur c'est vous, c'est moi, c'est Alexandre d'Aphrodisée. Vous et moi nous dirions à Aristote : Admettons la supposition ; alors on *me* définira : *animal*, etc. Alexandre répond, à la manière antique : Voyons, définis Alexandre ; tu diras : Alexandre est un animal, etc., οἷον εἴ τις ὁριζόμενος τὸν Ἀλέξανδρον λέγει Ἀλέξανδρός ἐστι ζῷον λευκὸν.... *Schol.*, p. 768, Sepulv., p. 214 ; voyez aussi t. I de cette traduction, Notes, liv. VI, p. 272. Ce n'est pas autrement qu'Hérodote et Thucydide écrivaient : Ceci est l'exposition des faits historiques re-

cueillis par Hérodote d'Halicarnasse. Thucydide, fils d'Olorus, a écrit, etc.

Page 58. Car il n'y a pas d'unité dans les éléments; ils sont comme un monceau, avant la concoction, avant qu'ils ne composent quelque chose qui soit un.

Ce n'est pas là la leçon de Brandis, p. 161, ni celle de Bekk., p. 1040. Au lieu de : *comme un monceau*, οἷον σωρός, ils écrivent οἷον ὀῤῥός, comme du lait. Deux mss., selon Bekker, autorisent leur leçon; ce sont ses mss. F et E. D'ailleurs, Alexandre d'Aphrodisée l'a connue : ὥσπερ ὁ ὀῤῥὸς πρὶν ἢ πεφθῇ, τούτεστι πρὶν ἢ παγῇ καὶ ὅλως τυρωθῇ. *Schol.*, p. 769; Sepulv., p. 216. Mais tous les autres mss., excepté les deux en question, donnent σωρός, c'est Bekker qui le dit : *cæteri* σωρός. Alexandre d'Aphrodisée ne transcrit pas l'autre leçon comme la seule, ni même comme la bonne; il remarque seulement, *ubi supr.*, que dans certains exemplaires on la trouve : τινὰ τῶν ἀντιγράφων ἔχει, ayant commencé par expliquer οἷον σωρός. Pour Asclépius, *Schol.*, p. 769, et Philopon, fol. 32, b, ils ne connaissent que σωρός. Ensuite le mot ὀῤῥός ne va pas si bien, ce semble, avec ce qui précède, que le mot σωρός : il s'agit de l'unité dans la pluralité. Enfin, un peu plus loin Aristote, dans un exemple analogue, emploie, et cette fois Brandis, p. 163, et Bekker, p. 1041, conservent, σωρός : Ἐπεὶ δὲ τὸ ἔκ τινος σύνθετον οὕτως ὥστε ἓν εἶναι τὸ πᾶν, ἀλλὰ μὴ ὡς σωρὸς ἀλλ' ὡς ἡ συλλαβή.... Et encore ailleurs, notamment au liv. VIII, 3, p. 75 de ce vol. : « Ou bien le nombre n'est pas un, mais ressemble à un monceau, etc. » Ce sont là les raisons qui ont décidé notre choix.

Page 62. La cause échappe, surtout quand on ne rapporte pas les êtres à d'autres êtres. Bekker, pag. 1041; Brandis, p. 163 : Λανθάνει δὲ μάλιστα τὸ ζητούμενον ἐν τοῖς μὴ καταλλήλως λεγομένοις.

La différence entre cette leçon et celle des anciens éditeurs est insignifiante : nous avons μὴ κατ' ἀλλήλως, ils donnent μὴ κατ' ἀλλήλων. Alexandre d'Aphrodisée nous laisse le choix : γρ. ἐν τοῖς μὴ κατ' ἀλλήλως, καὶ ἔτι ἐν τοῖς μὴ κατ' ἀλλήλων. *Cod. reg.*, *Schol.*, p. 771. Toutefois nous préférerions la leçon ἐν τοῖς μὴ κατ' ἄλλων, des mss. E, S, T, de Bekker ; car il y a dans le mot ἀλλήλων une idée de réciprocité, dont il faut ici faire complète abstraction. Il serait absurde de faire dire à Aristote que l'individu est à l'espèce, comme l'espèce est à l'individu. En tout état de cause nous avons dû traduire comme nous avons fait, comme avaient fait deux traducteurs latins avant nous : *quæ non de aliis dicuntur*, sont les termes dont le vieux traducteur et Bessarion se sont servis. Nous ne parlerons pas d'Argyropule, qui emploie une expression vague et insignifiante : *quæ non accommodate dicuntur*. Quant à la leçon ἐν τοῖς κατ' ἄλλων sans négation, qu'indique encore Alexandre, le commentaire qu'il ajoute pour la rendre supportable nous semble si peu naturel, que nous n'hésitons pas à croire que cette prétendue leçon n'était qu'un effet de la négligence des copistes, qui auraient laissé disparaître la négation indispensable : Ὅταν μὴ καλῶς κατηγορηθῇ, λανθάνει ὅτι τὸ αἴτιον ζητεῖται, dit Alexandre, *Schol.*, p. 771 ; Sepulv., p. 219. On ne voit pas ce qui pourrait motiver cet ὅταν μὴ καλῶς.

NOTES.

LIVRE HUITIÈME.

Page 73. ...et c'est avec raison, car la composition, le mélange, ne sont pas quelque chose qui s'unit aux êtres composés ou mélangés. BEKKER, p. 1043; BRANDIS, p. 168 : ... οὐ γάρ ἐστιν ἡ σύνθεσις οὐδ' ἡ μίξις ἐκ τούτων ὧν ἐστὶν ἡ σύνθεσις ἢ μίξις.

Alexandre d'Aphrodisée fait remarquer avec raison, *Schol.*, p. 774, Sepulv., p. 232, qu'il y a dans les termes d'Aristote quelque chose d'obscur, et comme une ellipse. Ἐκ τούτων doit s'entendre, selon lui, comme s'il y avait μετὰ τούτων, mais il ne nous dit pas pourquoi cette expression est si éloignée ici de sa signification habituelle. On peut trouver la justification de cette expression en traduisant littéralement : « Car la composition ni le mélange ne sont pas hors des choses dont ils « sont la composition ou le mélange. » Pour qu'ils soient la composition, le mélange de ces choses, il faut, s'ils ont une existence substantielle, qu'ils entrent dans la composition, dans le mélange, comme éléments : ὧν ἐστὶν ἡ σύνθεσις contient implicitement μετὰ τούτων. Et pour qu'ils entrent comme éléments dans le mélange, il faut qu'ils existent par eux-mêmes, indépendamment des choses mélangées, en dehors des autres éléments, et ἐκ τούτων est justifié. Nous avons tâché de trouver une expression qui donnât à fois et l'idée que représente ἐκ τούτων, et celle de μετὰ τούτων.

Page 73. Si donc c'est cette essence qui est cause de l'existence ; si c'est elle qui est la substance, c'est à elle qu'il faut donner le nom de substance. Bekker, p. 1043 ; Brandis, p. 169 : εἰ οὖν τοῦτ' εἶναι καὶ οὐσία τοῦτο, αὐτὴν ἂν τὴν οὐσίαν λέγοιεν.

Argyropule traduit : « Si igitur hoc causa est ipsius esse atque substantiæ, hoc sane substantiam ipsam dicerent esse. » Cette traduction suppose οὐσίας, mais Bekker n'a trouvé ce génitif dans aucun de ses mss., et tous les éditeurs sans exception donnent καὶ οὐσία. D'ailleurs il y aurait alors une confusion de termes dans la phrase d'Aristote. Ce qui est la cause de la substance, il faut l'appeler non pas substance mais cause de la substance. Il y a, dans la leçon vulgaire, une négation devant λέγοιεν. Bessarion, et plus anciennement le vieux traducteur, ont eu sous les yeux cette leçon : *Ipsam utique substantiam non dicent*, traduit celui-ci ; *ipsam substantiam utique non dicerent*, traduit Bessarion. Mais on ne peut plus rapporter cette conclusion à la forme, à cette essence dont il s'agit ; il faut faire tomber le mot αὐτήν sur la matière, dont il a été question plus haut ; ou plutôt sur l'ensemble de la matière et de la forme. Nous avons alors une impropriété de termes : αὐτός se rapporte habituellement au substantif nommé le dernier ; pour désigner ce qui précède, on se sert d'une autre expression. Cette négation, du reste, Bekker ne l'a pas trouvée dans ses manuscrits ; les commentateurs ne l'indiquent point ; Alexandre d'Aphrodisée se contente de dire que, dans ce cas (dans l'hypothèse de la forme, cause unique d'existence), qui dira substance dira forme, et ne dira rien autre chose, *Sepulv.*, p. 224 ; et Philopon répète, en la développant, l'interprétation d'Alexandre : « Clarum ergo, dit Philopon, « quod si quis substantiam dicat, nihil aliud quam formam « dicit, quam nemo facit, sed fit, et gignitur compositum. » fol. 34, b.

Page 77. Que s'il est possible de produire les mê-

mes choses avec deux matières différentes, il faut évidemment que, dans ce cas, l'art, le principe moteur, soit le même; car si la matière et le moteur diffèrent en même temps, le produit aussi sera différent. BEKKER, p. 1044 : εἰ δ' ἄρα τὸ αὐτὸ ἐνδέχεται ἐξ ἄλλης ὕλης ποιῆσαι, δῆλον ὅτι ἡ τέχνη καὶ ἡ ἀρχὴ ἡ ὡς κινοῦσα ἡ αὐτή· εἰ γὰρ καὶ ἡ ὕλη ἑτέρα καὶ τὸ κινοῦν, καὶ τὸ γεγόνος.

Brandis, p. 171, ponctue différemment; il lit : εἰ γὰρ καὶ ἡ ὕλη ἑτέρα, καὶ τὸ κινοῦν κ. τ. γ. C'est-là l'ancienne leçon, sauf le καὶ après εἰ γάρ devant ὕλη, lequel ne fait que rendre plus sensible le défaut de la ponctuation de Brandis. Il est évident que de ce que la matière serait différente il ne s'ensuivrait pas nécessairement qu'il y eût différence entre les moteurs et les produits. Voilà un bloc de marbre et un tronc de bois, la matière n'est pas la même; or, la même cause motrice, le statuaire, peut en tirer le même produit, une statue. Mais il ne faut voir dans l'ancienne ponctuation qu'une inadvertance première, qui, consacrée comme fait, aura passé successivement des mains d'un éditeur dans celles d'un autre, et trompé un instant la vigilance de Brandis. Nous n'avons pas besoin de dire que les traducteurs n'ont pas manqué de suivre le sens indiqué par la plus simple réflexion.

Page 82. ... chacune d'elles est par elle-même un être et une unité, et non point à ce titre que l'être et l'unité soient un genre commun, ni qu'ils aient une existence indépendante des êtres particuliers. BEKKER, p. 1045; BRANDIS, p. 174 : εὐθὺς γὰρ ἕκαστόν ἐστιν ὄν τι, οὐχ ὡς ἐν γένει τῷ ὄντι καὶ τῷ ἑνὶ, οὐδ' ὡς χωριστῶν ὄντων παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα.

Les anciens éditeurs lisent ἐν γενέσει pour ἐν γένει. Mais Bekker n'a pas trouvé cette leçon dans les manuscrits; aucun

des commentateurs, aucun des traducteurs ne l'a indiquée; d'ailleurs elle ne s'entend guère, tandis que ἐν γένει s'explique par tout ce qu'Aristote a dit sur l'être et l'unité : l'être et l'unité, selon lui, ne sont point des genres. Argyropule retranche tout ce membre de phrase οὐχ ὡς ἐν γένει τῷ ὄντι καὶ τῷ ἑνί. Il se contente de traduire : « Continuo enim unumquodque istorum, et unum quid, et ens quid etiam est, non tamen a singularibus separabilia sunt. » Si cette omission n'est qu'une correction, rien ne saurait la motiver. Les commentateurs anciens ont eu les mots en question sous les yeux; car ils examinent quelles seraient les conséquences de l'hypothèse contraire, c'est-à-dire ce qui arriverait si l'unité et l'être étaient un genre : εἰ μὲν γὰρ ἦν γένος ἢ τὸ ὂν ἢ τὸ ἕν, Alex. *Schol.*, p. 777; Sepulv., p. 229. Enfin St. Thomas explique nettement le passage : Statim enim unumquodque eorum est aliquid ens et aliquid unum, non ita quod ens et unum sint genera quædam, aut singillatim existentia præter singularia, quæ Platonici dicebant. » *D. Thom. Aq.*, t. IV, fol. 114, b.

NOTES.

LIVRE NEUVIÈME.

Page 91. Il en est qui prétendent, les philosophes de Mégare par exemple, qu'il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte...

Dans quelques manuscrits d'Alexandre d'Aphrodisée, l'expression d'Aristote οἱ Μεγαρικοί est paraphrasée οἱ περὶ Ζήνωνα. Voyez *Schol.*, p. 778. Sepulveda traduit donc comme il a lu : *Megaricos appellat Zenonem ejusque sequaces*, p. 233. Mais les manuscrits de Brandis donnent généralement τοὺς περὶ Εὐκλείδην, et en marge d'un ms. qui porte la fausse indication, on lit cette correction étrange, qui peut nous faire juger de l'état de la science historique au moyen-âge: Ἐλεατῶν ὁ Ζήνων, ὦ φιλόσοφε, Ἐλεᾶται δὲ οὐκ ἐν Μεγάροις, ἀλλ' ἐν τῇ Ῥώμῃ. *Schol.*, p. 776. Du reste nous devons dire que la même erreur se retrouvait dans le manuscrit de Philopon, lequel, comme on sait, n'est le plus souvent que l'abréviateur d'Alexandre; et Patrizzi l'a religieusement respectée, fol. 36, b: Megaricos forte dicit Zenonem. Iste enim in Megaris scholam habuit.

Page 99. La puissance et l'acte, pour l'infini, le vide, et tous les êtres de ce genre, s'entendent d'une autre manière que pour la plupart des autres êtres, tels que ce qui voit, ce qui marche, ce qui est vu.

Bekker, p. 1048; Brandis, p. 182 : ἄλλως δὲ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ κενὸν καὶ ὅσα τοιαῦτα λέγεται δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ πολλοῖς τῶν ὄντων, οἷον τῷ ὁρῶντι, καὶ βαδίζοντι καὶ ὁρωμένῳ.

Argyropule, ou Sepulveda, comme Du Val désigne ici le traducteur, reproduit ainsi ce passage : « Atqui alio modo et infinitum ipsum, et vacuum, et quæ sunt istius modi, potentia atque actu dicuntur, et alio modo complura eorum quæ sunt, ut videns, et ambulans, et quod videtur. » Bessarion donne à son tour : « Aliter autem infinitum, et vacuum, et quæcumque hujuscemodi, quam pleraque entium potentia et actu dicuntur, ut quam videns, ambulans et visum. » Du Val conclut de la comparaison de ces deux versions, que le passage est altéré : *locus non est sanus*, remarque-t-il à propos de cette phrase. Mais tous les manuscrits, tous les textes imprimés donnent la phrase telle que nous la reproduisons, et cette phrase est parfaitement claire ; et, bien mieux, la version d'Argyropule est identique au fond à celle que lui oppose Du Val : toute la différence, c'est que Bessarion suit le texte mot à mot, et qu'Argyropule fait sentir au lecteur que τοῖς πολλοῖς dépend de ἄλλως, en répétant son premier *alio modo ;* on ne voit donc pas ce qui a pu motiver la remarque de Du Val.

Page 100. Comme toutes les actions qui ont un terme ne sont pas elles-mêmes un but, mais tendent à un but, etc.

Nous avons remarqué déjà que les anciens éditeurs semblaient suspecter l'authenticité de cette fin de chapitre. On ne la trouve point reproduite dans la vieille traduction du XIIIe siècle ; Argyropule ne la fait pas supposer davantage ; et dans la traduction d'Alexandre d'Aphrodisée par Sepulveda on ne voit pas trace de la paraphrase que le commentateur aurait dû en donner. Mais, comme le fait observer Du Val dans sa *Synopsis analytica*, partie II, p. 102, 103, cette fin de chapitre

est la suite et la conclusion naturelle de toute la discussion précédente. Après avoir parlé de l'acte en général, Aristote parle des actions, πράξεις, il établit une distinction dont il se servira par la suite, et qui est d'une grande importance, à savoir la distinction des actions ou actes imparfaits, et des actes parfaits; en un mot il prépare, il fait pressentir la fameuse théorie du mouvement. Du reste, le scrupule des anciens éditeurs et la lacune des anciens traducteurs peuvent s'expliquer aujourd'hui. Alexandre d'Aphrodisée a commenté le passage en question. Mais, des manuscrits de la Métaphysique qu'il avait sous les yeux, les uns le contenaient, les autres ne le contenaient pas. C'est lui-même qui nous apprend cette particularité : τοῦτο τὸ κεφαλαῖον ἐν πολλοῖς λείπει, *Schol. in Arist.*, p. 781 ; Brandis, *Metaph.*, p. 182, en note. Toutefois il ne cherche pas quelle est la raison d'une telle omission. Philopon, qui a aussi commenté le passage, fait la même observation qu'Alexandre : *Hæc littera in multis deest*, Patrizzi, fol. 37, b; mais sans plus de détail. De ces manuscrits, déjà différents dans l'antiquité, sont sortis deux familles de manuscrits, les uns qui ont été suivis par le vieux traducteur et par Argyropule, les autres, par Bessarion et par les éditeurs. Sepulveda, ne trouvant point dans Argyropule ni dans ses mss., le passage d'Aristote auquel correspondait la paraphrase, l'aura omise comme une superfluité.

Page 107. Et en effet, s'il n'en était pas ainsi, on pourrait comparer leurs élèves à l'Hermès de Pason; on ne reconnaîtrait point s'ils ont ou non la science, pas plus qu'on ne pouvait reconnaître si l'Hermès était en dedans ou en dehors de la pierre.

Au lieu de Pason, quelques manuscrits et la plupart des éditeurs donnent Passon, nom tout aussi peu connu que le premier. Brandis dans son édition de la Métaphysique donne Pauson. Aristote cite au chapitre deuxième de la Poétique un certain Pauson; mais Pauson, selon lui, était un peintre, et

il s'agit ici d'un statuaire. Il n'y a pas incompatibilité, sans doute, entre les deux qualités; toutefois ce n'est que par une hypothèse gratuite qu'on les attribuerait ici au même individu. Brandis, dans les Scolies, p. 783, conserve le nom de Pason, qu'avait donné Sepulveda dans la traduction d'Alexandre. Voici l'histoire, fausse ou vraie, que raconte Alexandre à propos de l'Hermès de Pason : « Le statuaire Pason avait fait un Hermès de pierre de telle façon, qu'on voyait bien un Hermès, mais qu'on ne pouvait dire si cet Hermès était dans la pierre ou s'il était dehors. On ne pouvait dire qu'il fût dehors, puisqu'il eût fallu pour cela que la pierre fût sculptée, et qu'elle présentât des inégalités; or, le bloc était parfaitement uni, uni comme un miroir. L'Hermès n'était donc pas en dehors. On eût pu dire qu'il était en dedans, si la pierre avait présenté des joints, des sutures : alors c'eût été un Hermès sculpté dans une pierre, puis recouvert, enfermé d'autres pierres fort minces; l'Hermès fût resté visible par suite de la transparence des pierres minces qui l'auraient couvert, comme ces figures de cire qui restent visibles sous le verre ou tout autre corps transparent dont on les recouvre. On eût pu tirer ces conclusions, s'il en avait été ainsi. Mais la pierre n'était qu'un bloc unique et continu; il n'y avait aucune pièce de rapport, etc. » Alex., *Schol.*, p. 783; Sepulv., p. 240, 241.

Nous n'en savons pas davantage sur cette étrange particularité, ni sur Pason. Et il ne faut pas demander aux commentateurs du moyen-âge de nous éclairer sur ce point. Ils ont cru qu'il s'agissait d'une comparaison entre un certain Passienès ou Paxonas, et Mercure. « .... Sequeretur inconveniens, dit Albert le Grand, quod Passienes qui fuit homo iners, et nihil sciens laudabilium, esset adeo perfectus sicut Mercurius, qui tantæ speculationis fuit, quod Deus putabatur esse scientiæ. » *Beat. Alb. magn. ord. præd.*, t. III, p. 322. St. Thomas, qui lisait avec le vieux traducteur *Paxonas Mercurius*, fait une remarque analogue : « non videretur differentia inter aliquem sapientem, sicut fuit Mercurius, et aliquem insipientem, sicut fuit Paxonas. » *In Metaph.*, fol. 121, b.

On ne voit pas où les docteurs scolastiques ont puisé l'idée de cette comparaison bizarre.

Page 111. Mais il est impossible que les contraires existent simultanément, impossible qu'il y ait simultanéité dans les actes divers...

Ce dernier membre de phrase καὶ τὰς ἐνεργείας δὲ ἅμα ἀδύνατον ὑπάρχειν, Brandis, p. 189, Bekker, p. 1051, n'a pas été traduit par les traducteurs latins; et les anciens éditeurs l'ont mis entre crochets, comme étant d'une authenticité douteuse. Brandis et Bekker ont banni avec raison ce scrupule exagéré. Ils ont admis sans restriction dans leur texte une portion de phrase qui ne manque que dans les deux mss., F et T, et qui, loin d'être une répétition oiseuse de ce qui précède, sert à préciser le sens de ces mots vagues : Il est impossible que les contraires existent simultanément, τὰ δ' ἐναντία ἅμα ἀδύνατον.

Page 112. Pourquoi la somme des trois angles d'un triangle est-elle égale à deux angles droits ? Parce que la somme des angles formés autour d'un même point, sur une même ligne, est égale à deux angles droits. Si l'on formait l'angle extérieur, en prolongeant l'un des côtés du triangle, la démonstration serait immédiatement évidente. Bekker, p. 1051; Brandis, p. 189 : διὰ τί δύο ὀρθαὶ τὸ τρίγωνον ; ὅτι αἱ περὶ μίαν στιγμὴν γωνίαι ἴσαι δύο ὀρθαῖς· εἰ οὖν ἀνῆκτο ἡ παρὰ τὴν πλευρὰν, ἰδόντι ἂν ἦν εὐθὺς δῆλον.

Nous n'avons pas besoin de justifier les additions que nous avons faites à la lettre d'Aristote. Traduire littéralement, c'eût été nous rendre inintelligibles. *Un triangle de deux droits* ne signifie rien en français, non plus qu'un *angle allongé le long du côté ;* et il n'est pas vrai que *les angles formés*

autour d'un point ne valent que deux angles droits. Il a donc fallu suppléer toutes les ellipses.

Argyropule, et Sepulveda, pag. 244, se sont trompés, à ce qu'il nous semble, sur le sens de ἡ παρὰ τὴν πλευράν : ils ont cru qu'il s'agissait d'une ligne, de la parallèle qu'on mène du sommet de l'angle extérieur pour faire la démonstration de l'égalité de la somme des trois angles avec deux angles droits ; ils traduisent ἡ παρὰ τὴν πλ. par les mots *æquidistans a latere.* Mais ἡ. π. τ. π. indique évidemment un angle, l'angle extérieur ; et l'idée de ligne ne se trouve que dans le mot ἀνῆκτο, parce que pour former un angle, lorsqu'on n'a qu'une ligne sur un plan, il faut nécessairement tirer une autre ligne.

Page 112. C'est parce qu'il y a égalité entre ces trois lignes, savoir : les deux moitiés de la base, et la droite menée du centre du cercle au sommet de l'angle opposé à la base.

Les trois lignes en question sont égales comme rayons d'un même cercle. On a alors deux triangles isocèles ; la somme totale des angles à la base de ces deux triangles vaut deux angles droits, et est précisément le double de l'angle au sommet du triangle total. Du reste, la phrase d'Aristote est ici encore plus elliptique, s'il est possible, que tout à l'heure ; c'est une véritable énigme, comme dit Alexandre ; αἰνιγματωδῶς τὸ παράδειγμα ἐπῆκται. *Schol.*, pag. 785 ; Sepulv. p. 244. Voici ses paroles : διότι ἐὰν ἴσαι τρεῖς, ἥ τε βάσις δύο, καὶ ἡ ἐκ μέσου ἐπισταθεῖσα ὀρθή, ἰδόντι δῆλον τῷ ἐκεῖνο εἰδότι.

NOTES.

LIVRE DIXIÈME.

Page 122. Ainsi, le demi-ton est deux choses : il y a le demi-ton qui n'est pas perçu par l'ouïe, mais qui est la notion même du demi-ton ; il y a plusieurs lettres pour mesurer les syllabes ; enfin la diagonale a deux mesures, et, comme elle, le côté et toutes les grandeurs. Bekker, p. 1053 : οἷον αἱ διέσεις δύο, αἱ μὴ κατὰ τὴν ἀκοὴν ἀλλ' ἐν τοῖς λόγοις, καὶ αἱ φωναὶ πλείους αἷς μετροῦμεν, καὶ ἡ διάμετρος δυσὶ μετρεῖται καὶ ἡ πλευρὰ, καὶ τὰ μεγέθη πάντα.

Brandis p. 194, 195, donne μεγέθη τινὰ ὄντα au lieu de κ. τ. μ. π.; cette leçon n'est appuyée que par un seul manuscrit, suivant Bekker ; elle est d'ailleurs la suppression d'un terme qui semble nécessaire pour compléter l'idée : ce n'est point assez d'avoir dit, la diagonale et le côté ; toutes les grandeurs, lignes, plans, solides, sont dans le même cas ; toutes ont et une mesure sensible et une mesure intelligible. Il y a même deux sciences des grandeurs ; il y a ce qu'Aristote appelle la Géodésie, qui mesure avec le pied ou la toise, et la Géométrie, qui mesure avec une unité tout intelligible.

Saint Thomas s'est trompé sur le sens de tout ce passage. Il pense que par ces deux demi-tons, Aristote entend les deux demi-tons inégaux, dans lesquels le ton entier se divise, mais dont nous ne percevons pas la différence, l'inégalité,

sinon rationnellement. Et pour la double mesure des quantités, il fait observer seulement qu'on ne peut connaître une quantité inconnue qu'au moyen de deux quantités connues. Voy. fol. 126, b. Mais Alexandre d'Aphrodisée, *Schol.* p. 787, et Philopon, fol. 40, b, s'expriment autrement : αἱ μὴ κατὰ τὴν ἀκοήν ne signifie pas, selon eux, que ni l'un ni l'autre de ces demi-tons ne soit point perceptible pour l'ouïe, mais seulement qu'ils ne sont pas également perceptibles : Alexandre transcrit même ἀλλ' οὐχὶ κ. τ. ἀ. « Il y a deux sortes de mesure, « dit-il ensuite, la notion de la mesure et la mesure elle-« même, par exemple la notion de la coudée, notion qui « réside dans notre âme, et la coudée de bois. De même le « demi-ton est double ; il y a la notion et l'essence du demi-« ton, et le demi-ton qui est perçu par les oreilles, etc. »

Page 139. A moins donc qu'il ne s'agisse d'un continu indéterminé, le peu sera une pluralité...

Nous avons suivi la leçon vulgaire ἐν συνεχεῖ ἀορίστῳ, rejetée par Brandis, p. 204, et Bekker, pag. 1056. Les nouveaux éditeurs lisent εὐορίστῳ au lieu de ἀορίστῳ. La correction est appuyée de l'autorité des traducteurs latins, qui semblent tous avoir eu le mot εὐορίστῳ sous les yeux. Alexandre d'Aphrodisée, *Schol.* p. 791, Sepulv. p. 260, donne et explique les mots ἐν συνεχεῖ ἀορίστῳ; Philopon de même : *nisi quid differat in continuo indeterminato.* fol. 43, a. Aristote nous apprend, dans le *de Generatione* II, 2, Bekker, p. 229-30, ce qu'il entend par un continu indéterminé. C'est l'eau, c'est l'air, c'est toute sorte de liquide ou de fluide, tout ce qui n'a pas par soi-même de figure, tout ce qui n'a d'autre forme que celle du contenant. Ἀορίστῳ, du reste, entraîne l'idée d'εὐορίστῳ, comme le font entendre Alexandre et Philopon : *Interminabilia enim proprio termino, bene vero terminabilia, alieno*, dit ce dernier, transcrivant les propres paroles d'Alexandre. Par la même raison, εὐορίστῳ supposerait l'idée d'ἀορίστῳ. Il n'y

a de susceptible de détermination que ce qui est indéterminé.

Page 143. La contradiction est, en effet, l'opposition de deux propositions entre lesquelles il n'y a pas de milieu : l'un des deux termes est donc nécessairement dans l'objet. Bekker, p. 1057; Brandis, p. 206 : τοῦτο γάρ ἐστιν ἀντίφασις, ἀντίθεσις ἧς ὁτῳοῦν θάτερον μόριον πάρεστιν, οὐκ ἐχούσης οὐθὲν μεταξύ.

Les anciens éditeurs intercalent entre πάρεστιν et οὐκ ἐχ. ces mots : ἐχούσης οὐδὲν μεταξὺ ἧς ὁτῳοῦν θάτερον μόριον ὂν τὸ ναὶ ἢ τὸ οὐ πάρεστιν. Bekker n'a pas trouvé ce membre de phrase dans ses mss. ; et avant Brandis et Bekker tous les traducteurs l'avaient omis, comme ils ont fait eux-mêmes. Il ne faut voir, dans cette prétendue leçon, qu'une glose de la phrase principale. En effet, il n'y a point d'intermédiaire entre *oui* et *non* ; et c'est là ce qui fait que l'opposition par contradiction n'admet pas de milieu.

NOTES.

LIVRE ONZIÈME.

Page 178. Mais s'il existe une autre nature, une substance indépendante et immobile, il faut bien que la science de cette nature soit une autre science, une science antérieure à la physique, une science universelle par son antériorité même. BEKKER, pag. 1064; BRANDIS, p. 226,27: εἰ δ' ἔστιν ἑτέρα φύσις καὶ οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ἑτέραν ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου τῷ προτέραν.

Les anciens éditeurs et un des manuscrits de Bekker retranchent, devant προτέραν, l'article τῷ, ce qui change beaucoup le sens. C'est supprimer la raison même pour laquelle, selon Aristote, la Théologie est une science universelle, et faire entendre, comme le remarquent Alexandre d'Aphrodisée, *Schol.*, pag. 797, Sepulv. p. 277, et Philopon, fol. 48, a, qu'elle peut être universelle à titre de genre commun. C'est pour empêcher qu'on ne tombe dans cette erreur, c'est pour éclaircir son idée, dit Alexandre, qu'Aristote a ajouté τῷ προτέραν: σαφηνίζων ἐπήγαγε « τῷ προτέραν. » La Théologie est une science universelle, parce que son objet, c'est le premier être: supprimez l'être premier, il n'y a plus rien dans le monde. Argyropule, et avant lui le vieux traducteur, l'ont entendu comme nous avons fait nous-mêmes. Vieux trad.: *et univer-*

salem eo quod priorem; Argyr. : *atque universalem, hoc ipso quod antecedit.*

Page 180. Et si, d'un temps limité, de ce temps qui sépare demain de l'instant actuel, on retranche sans cesse du temps, comme nous venons de faire, on finira par arriver à ce qui est présentement. Bekker, p. 1065 : καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἀπὸ πεπερασμένου χρόνου τοῦ ἀπὸ τοῦ νῦν μέχρι αὔριον ἀφαιρουμένου χρόνου ἥξει πότε εἰς τὸ ὑπαρχον.

La leçon de Bekker est celle des anciens éditeurs, et il ne note dans ses mss. aucune variante à cet endroit. Toutefois Brandis a fait subir une mutilation à la phrase. Il supprime ἀπὸ τοῦ νῦν μέχρι αὔριον, soit que l'exemple ne lui ait pas paru assez général, soit pour tout autre motif. Nous sommes loin de trouver plausible la correction de Brandis. Outre l'autorité des manuscrits, et celle des traducteurs latins, lesquels ont tous reproduit les expressions dont il s'agit, n'est-il pas évident que τοῦτον τὸν τρόπον appelle ἀπὸ τ. ν. μ. α. ? De quelle manière, en effet, a-t-on procédé, et sur quel exemple ? Le voici : « Il y aura demain une éclipse, si telle chose a lieu, et cette chose aura lieu à condition qu'une autre aura lieu elle-même, laquelle deviendra à une autre condition encore. » Tous les autres exemples reviennent en définitive à celui-là, comme on peut le voir au livre VI, t. I, p. 218 ; et la généralité du principe ne souffre nullement de l'intercalation des mots condamnés par Brandis.

Page 191. Mais ni l'infini tout entier n'est susceptible d'un tel mouvement, ni la moitié de l'infini, ni une partie quelconque de l'infini. Bekker, p. 1067; Brandis, p. 234 : ἀδύνατον δὲ τὸ ἄπειρον ἢ πᾶν ἢ τὸ ἥμισυ ἢ ὁποτερονοῦν πεπονθέναι.

Argyropule traduit : *at fieri nequit, ut aut totum infinitum*

grave sit, aut leve, aut dimidium grave. Cette phrase suppose un texte assez différent de celui que nous avons sous les yeux. Mais tous les manuscrits et toutes les éditions donnent unanimement le même texte, à une conjonction près. Bessarion de son côté traduit : *Verum impossibile infinitum, aut totum, aut medium, aut quodcumque passum esse* ; ce qui nous semble parfaitement inintelligible, vu le vague où Bessarion laisse le mot πεπονθέναι, qui est le point capital de la phrase. Le vieux traducteur, qui lisait ἢ τὸ ἥμισυ, ὁποτ. πεπ., fait dépendre ὁποτ. de πεπονθέναι : *quodcumque istorum passum esse* ; et par *istorum*, il faut entendre les mouvements dont il a été question dans la phrase précédente. Pour nous, nous pensons qu'il est inutile de conserver ἢ devant ὁποτερονοῦν ; et ce qui explique πεπ., c'est, dans notre version comme dans celle du vieux traducteur, la phrase qui précède.

Page 193. Le changement est, dans les êtres qui changent, le passage, ou bien d'un sujet à un sujet, ou bien de ce qui n'est pas sujet à ce qui n'est pas sujet, ou bien d'un sujet à ce qui n'est pas sujet, ou bien de ce qui n'est pas sujet à un sujet. Bekker, p. 1067; Brandis, p. 235 : μεταβάλλει δὲ τὸ μεταβάλλον ἢ ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον, ἢ οὐκ ἐξ ὑποκειμένου εἰς οὐχ ὑποκείμενον, ἢ ἐξ ὑποκειμένου εἰς οὐχ ὑποκείμενον, ἢ οὐκ ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον.

Les anciens éditeurs ne donnent pas le deuxième cas, celui de la double négation du sujet. Ils lisent du reste : Μετ. τ. μετ. ἢ ἐξ ὑπ. εἰς ὑπ., ἢ ἐκ μὴ ὑπ. εἰς ὑπ., ἢ ἐξ ὑπ. εἰς μὴ ὑπ. Argyropule supprime aussi une des trois suppositions, mais c'est la troisième, le passage du sujet à ce qui n'est pas un sujet. D'une manière ou de l'autre, c'est mutiler la phrase, comme le montre assez le développement qui suit, et qui suppose les quatre cas en question. Le vieux traducteur et Bessarion, qui avaient sans doute de meilleurs mss. qu'Argyropule,

donnent la version de la phrase complète, telle que nous la retrouvons dans Brandis et Bekker.

Page 195. Quelquefois c'est une expression affirmative qui désigne la privation, comme dans ces exemples : *nu, édenté, noir*. Bekker, p. 1068 ; Brandis, p. 236 : καὶ δηλοῦται καταφάσει, οἷον τὸ γυμνὸν καὶ νωδὸν καὶ τὸ μέλαν.

Un manuscrit de Bekker, le ms. A, donne λευκόν au lieu de νωδόν, et c'est la leçon qu'a suivie Argyropule dans sa traduction : *atque nudum et album ac nigrum affirmatione significantur*. On ne peut expliquer la présence de ce mot que par la relation des termes *blanc* et *noir* ; celui-ci aura pu à la rigueur attirer celui-là, bien qu'il ne réponde pas au dessein d'Aristote. Nous avons préféré toutefois la leçon de tous les éditeurs et du vieux traducteur, qui a lu évidemment νωδόν, la leçon suivie par Bessarion, lequel traduit comme s'il y avait τυφλόν : *velut nudum et cæcum et nigrum* ; le mot τυφλόν est dans le même cas que νωδόν, c'est la privation exprimée sans négation.

Page 197. Or, cela même qui devenait, absolument parlant, devenait aussi dans une certaine circonstance, devenait quelque chose ; pourquoi donc n'existait-il point encore ?

C'est la leçon des anciens éditeurs que nous avons suivie dans ce passage, ou plutôt le texte indiqué par Bessarion. Les premiers ont lu : εἰ δὴ καὶ τοῦτο ἐγίγνετό ποτε, διὰ τί οὐκ ἦν πω τότε γιγνόμενον ; Aristote vient de dire précédemment que, pour qu'un être soit réellement, il faut ou qu'il devienne ou que déjà il soit devenu quelque chose, qu'il prenne ou qu'il ait pris une forme déterminée. Il suit de là que la supposition faite précédemment, à savoir d'une γένεσις γενέσεως, d'un de-

venir de devenir, contient une contradiction : à raison de la première γένεσις, l'être n'existe pas, puisque ce qui devient c'est non pas quelque chose de déterminé, mais une γένεσις ; et à raison de la deuxième γένεσις il existe, puisqu'il devient quelque chose. Pourquoi donc, ajoute naturellement Aristote, s'il existait déjà n'existait-il point encore ? Quant à la leçon de Brandis et de Bekker, nous n'avons pas pu parvenir à en saisir nettement le sens : ils lisent : εἰ δὴ καὶ τοῦτ', ἐγίγνετό ποτε, ὥστε οὐκ ἦν πω τότε γιγνόμενον. Argyropule a suivi encore une autre leçon, ou plutôt il aura traduit fort librement ce passage obscur : Quare nullum erat fiens simpliciter, sed aliquid fiens, atque jam fiens, et hoc aliquando fiebat, quare nundum erat tunc fiens.

Page 198. **L'enseignement ne saurait avoir pour but l'enseignement : il n'y a donc pas de production de production.**

Οὐ γὰρ ἔσται μάθησις ἡ τῆς μαθήσεως γένεσις : mot à mot, la production de l'enseignement n'est pas un enseignement. L'enseignement, en effet, a pour but la connaissance de la chose enseignée et non point l'enseignement. Les anciens éditeurs donnent simplement οὐ γὰρ ἔσται μάθησις μαθήσεως, ce qui s'entend également bien, et dans le même sens. C'est la leçon suivie par le vieux traducteur et par Bessarion ; Argyropule a suivi l'autre leçon : Non enim generatio perceptionis erit perceptio ; quare neque generationis erit generatio.

NOTES.

LIVRE DOUZIÈME.

Page 203. **Il y a trois essences, deux sensibles dont l'une est éternelle et l'autre périssable ; il n'y a pas de contestation sur cette dernière : ce sont les plantes, les animaux ; quant à l'essence sensible éternelle, il faut s'assurer si elle n'a qu'un élément, ou si elle en a plusieurs.** BEKKER, p. 1069 ; BRANDIS, p. 240 : Οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή, ἧς ἡ μὲν ἀΐδιος, ἡ δὲ φθαρτή, ἣν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα. Ἡ δ' ἀΐδιος ἧς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν, εἴτε ἓν εἴτε πολλά.

Alexandre d'Aphrodisée semble avoir eu sous les yeux un texte un peu différent, car il fait observer que ces mots ἧς ἀνάγκη τ. στ. λαϐ. se rapportent dans cette phrase et à l'essence sensible éternelle, et à l'essence sensible périssable. *Schol.* p. 798-99, Sepulv., p. 283. Cela vient probablement de ce que les mots ἡ δ' ἀΐδιος, qui déterminent le rapport de ἧς ἀν. τ. σ. λ. manquaient dans ses manuscrits. Sepulveda a été obligé de les supprimer, pour faire concorder le texte avec la paraphrase. Du reste, nous préférons la leçon vulgaire à celle qu'autoriserait le passage d'Alexandre, parce que, comme le remarque Thémistius, les principes et les éléments des êtres sensibles ont été examinés dans les livres précédents, *in præcedentibus sermonibus sumuntur*, Paraph. fol 2, *Schol.* pag. 799; tandis que le mot ἀνάγκη semble indiquer ce qu'on doit

faire plus tard, et qu'Aristote consacre réellement un chapitre tout entier du livre XII, le 8e, à l'examen de la question relative aux êtres sensibles éternels.

Page 205. C'est là l'unité d'Anaxagore, car ce terme exprime mieux sa pensée que les mots : Tout était ensemble.

Au lieu de : βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα, les anciens éditeurs lisent : β. γ. ἦν ὁμοῦ π., ce qui est en contradiction avec l'intention même d'Aristote : pourquoi, en effet, se serait-il servi de l'expression τὸ ἕν, si la formule habituelle d'Anaxagore eût été préférable ? tandis que le rapprochement des doctrines d'Anaxagore avec celles d'Empédocle au principe duquel Aristote donne formellement ailleurs le nom d'unité, liv. III, t. I. pag. 89, 90, motive suffisamment le changement opéré dans les termes. Du reste, tous les traducteurs latins ont entendu comme nous faisons ce passage. Bessarion va même jusqu'à mettre le μίγμα d'Empédocle et d'Anaximandre dans le même cas que l'ὁμοῦ πάντα d'Anaxagore, et suppose qu'Aristote le transforme aussi en τὸ ἕν : Melius namque quam cuncta simul et *quam mistura* Emped. et Anax. ; mais la construction de la phrase s'oppose à une pareille interprétation, et le βέλτιον ne tombe grammaticalement que sur ὁμοῦ πάντα. Le texte véritable est donc ou βέλτιον ἤ, ou plutôt βέλτιον ἦν ἤ, et la variante s'explique par la disparition dans les mss. de l'un de ces deux mots qui ne diffèrent que par l'accent.

Pages 205, 206. C'est là ce que dit Démocrite : Tout était à la fois en puissance, mais non pas en acte. Ἦν ἡμῖν πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ.

Démocrite fut, comme on sait, le premier philosophe qui donna en prose l'exposition suivie d'un système. Ces paroles ont bien l'air d'être un extrait textuel du livre de Démo-

crite; ἡμῖν surtout est frappant, et le mot ἦν, au lieu de l'infinitif usité en pareil cas, lorsqu'on rapporte seulement les opinions et non pas les paroles, ne laisse guère de doute à cet égard. « D'après la forme de cette phrase, dit M. Cousin, *De la Mét.* p. 182, en note, il semblerait que Démocrite est le premier auteur de la formule de la distinction du τὸ δυνάμει et du τὸ ἐνεργείᾳ, et Aristote aurait dû le dire plus expressément. » M. Cousin pense qu'Aristote a bien pu, comme il l'a fait plus haut pour Anaxagore, transformer les expressions originelles de Démocrite, quelles qu'aient été ces expressions; mais cette opinion, qui justifierait Aristote d'une sorte d'ingratitude, peut-elle prévaloir contre l'évidence grammaticale?

Pages 209, 210. Les causes et les principes sont différents pour les différents êtres sous un point de vue, et sous un autre point de vue ne le sont pas. Si on les considère....

Brandis, pag. 242, confond, pour ainsi dire, ces deux phrases en une seule, au moyen de la suppression d'un des cas indiqués dans la première et d'une interversion dans les termes. Il lit avec l'un des mss.: Ἔστι δὲ τὰ αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων, ἔστι δ' ὡς ἂν καθόλου λέγῃ τις... Du reste, le sens général reste au fond le même qu'avec le texte que nous avons préféré. Nous lisons avec les anciens éditeurs: Τὰ δὲ αἴτ. κ. α. ἀ. ἄ. ἄ. ἔστιν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὔ, ἂν καθόλου λέγῃ τις..., leçon que Bekker a maintenue dans son édition, sauf le mot οὔ qui lui a paru redondant; et en effet, le sens reste complet même sans οὔ: T. δ. α. κ. α. ἀ. ἄ. ἄ. ἔ. ὥ., ἔ. ὡς ἂν κ. λ. τ. Bekk. pag. 1070.

Page 220. Il y a donc aussi quelque chose qui meut éternellement; et comme il n'y a que trois sortes d'êtres, ce qui est mu, ce qui meut, et le moyen

terme entre ce qui est mu et ce qui meut, c'est un être qui meut sans être mu, être éternel, essence pure et actualité pure.

Nous avons essayé de rétablir la suite des idées dans ce passage où le texte des anciens éditeurs est évidemment corrompu, et où la critique de Brandis et de Bekker ne nous semble pas être arrivée à des résultats fort satisfaisants. Les anciens éditeurs ont lu : Ἔστι τοίνυν τὶ, καὶ ὃ κινεῖ. Ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν, μέσον [τοίνυν] ἐστί τι, ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον, καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. Brandis, p. 248 et Bekker, p. 1072 : Ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ· ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν, καὶ μέσον τοίνυν ἐστί τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον καὶ οὐσία καί ἐνέργεια οὖσα. Avec l'un ou l'autre texte le sens est le même ; Aristote appellerait μέσον, l'être qui meut sans être mu, l'essence éternelle et immobile. Mais sont-ce bien là les caractères du μέσον péripatéticien ? Ne désigne-t-il pas plutôt par cette expression les astres mus par le moteur immobile, et moteurs des êtres inférieurs ? M. Cousin pense, *de la Métaph.*, p. 196, 197, en note, qu'Aristote a en vue l'αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν : mais il n'est question dans la Métaphysique d'un pareil principe, que pour faire remarquer que Platon n'en peut tirer aucun parti ; et ce n'est pas un principe péripatéticien. Aristote établit dans la Physique qu'il n'y a que trois termes dans l'ordre des choses du mouvement, l'être mu, l'être mouvant, et l'être mouvant et mu : Τρία γὰρ εἶναι ἀνάγκη, τό τε κινούμενον καὶ τὸ κινοῦν καὶ τὸ ᾧ κινεῖ· τὸ μὲν οὖν κινούμενον ἀνάγκη μὲν κινεῖσθαι κινεῖν δὲ οὐκ ἀνάγκη· τὸ δὲ ᾧ κινεῖ καὶ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι. *Phys. ausc.* VIII, 5 ; Bekker, p. 256. Aussi bien approuvons-nous l'interprétation que M. J. Simon a donnée du passage de la Métaphysique : « Sunt igitur tria : quod movetur et non movet ; quod simul movet et movetur ; et motor immobilis. » *De Deo Aristotelis*, p. 13. Seulement il faut alors lire ainsi le passage : Ἔ. τ. τ. κ. ὃ κινεῖ· ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον, καὶ κινοῦν, καὶ μέσον, τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κιν. κτλ. Cette correction, fort légère d'ailleurs, puisqu'il ne s'agit que d'une virgule à déplacer, n'est point arbitraire. Elle est indi-

quée par Alexandre et Philopon : ὑποστικτέον εἰς τὸ «καὶ μέσον», dit le premier, *Schol.* pag. 804, Sepulv. p. 295; et Philopon, fol. 50 b : *interpungendum* : reproduisant le mot même d'Alexandre. Et c'est-là le texte qu'a eu sous les yeux le vieux traducteur : « Est igitur aliquid et quod movet; quoniam autem quod movetur et movens et medium. Igitur est aliquid quod non motum movet sempiternum, etc. ». Ce que St.-Thomas développe dans le même sens que nous venons d'indiquer. Ainsi τοίνυν ἐστί τι, ou plutôt ἔστι τοίνυν τι, comme plus haut, n'est que l'explication de ces paroles : « Il y a donc aussi quelque chose qui meut; » c'est la détermination de la nature même du moteur.

Page 226. Il est donc évident qu'autant il y a de planètes, autant il doit y avoir d'essences éternelles de leur nature, immobiles en soi, et sans étendue.

« Selon Aristote, dit M. Vacherot, les êtres de ce monde supérieur, les astres, sont les principes de toute vie, de toute action et de toute pensée, pour les êtres de la région inférieure, et tout est placé ici-bas sous leur direction. Dans le monde céleste, plus de matière; et, comme la forme n'est que le principe final tombé dans la matière, plus de forme proprement dite. Les astres sont des actes purs (ἐνέργεια); Aristote les nomme encore ψυχαί, mais jamais εἴδη ou μορφαί. Il les pose comme des substances simples, et les distingue nettement des substances complexes qu'on appelle sujets individuels, et qui sont propres à la sphère que nous habitons. Les astres étant immatériels sont, par conséquent, incorruptibles, éternels et sans étendue.

« Comment Aristote a-t-il été conduit à cette singulière opinion ? Ce qui frappe le plus l'observateur dans le monde physique, c'est la variabilité des phénomènes, et cette transformation incessante qu'on nomme la vie et la mort. Or, tout cela, on ne peut l'expliquer, si l'on n'admet une substance matérielle, sujet invariable des modifications qui varient sans

cesse. Voilà pourquoi la matière joue un si grand rôle dans l'explication des phénomènes physiques. Ce qui frappe, au contraire, dans le monde céleste, c'est le caractère de régularité et d'immobilité des êtres qui l'habitent. Un seul changement est à remarquer, c'est le changement d'espace. Là, point de génération ni de corruption, point de changement de forme, de quantité, de qualité, etc. Aristote n'avait besoin du principe matériel que pour expliquer le changement local, c'est-à-dire le simple mouvement. Voici donc à quoi se réduit l'intervention de ce principe dans le monde céleste :

« Les substances qui l'habitent sont en elles-mêmes pures de toute matière. De plus, elles déterminent leurs divers mouvements par une force qui leur est propre (ψυχαί). Mais si elles étaient abandonnées à leur propre impulsion, leurs mouvements seraient sans règle et sans but. Or, il est de fait qu'une règle, qu'un but uniforme dirige tous leurs mouvements ; il faut donc que l'une et l'autre viennent d'ailleurs. Elles sont donc dépendantes, sinon dans leur nature, au moins dans leur action ; c'est seulement sous ce rapport qu'elles tombent sous la condition de la puissance et de la matière. Ainsi les astres, tout en étant doués d'un mouvement spontané, obéissent au mouvement universel imprimé par un moteur étranger et supérieur. » *Théorie des premiers principes*, p. 48, sqq.

M. Ravaisson, *Essai*, t. I, p. 103, 104, remarque aussi tout ce qu'il y a de bizarre dans la théorie en question. Mais il résout la difficulté d'une autre manière :

« Le dogme, dit-il, qui couronne la théologie d'Aristote, est l'unité du moteur immobile et éternel ; or, dans ce chapitre (le 8e), se trouve une théorie longuement déduite, selon laquelle à chaque sphère céleste correspondrait un moteur immobile et éternel. Comment concilier ces deux doctrines ? L'antiquité ne s'en est pas mise en peine : elle attribue à Aristote l'hypothèse d'une hiérarchie de dieux régulateurs des mouvements célestes ; hypothèse toute dans le génie pythagoricien et platonicien, et qui répugne absolument à la philosophie péripatéticienne ; mais l'antiquité n'est pas le

temps de la critique. Au contraire, la contradiction manifeste du XII[e] livre avec lui-même a frappé à tel point les savants modernes[1], qu'ils ont rejeté le livre tout entier comme apocryphe; résolution un peu téméraire, pour un livre qui porte d'ailleurs tant de signes évidents d'authenticité, qui forme la clef de la Métaphysique, et qui n'a pu être conçu et écrit que par Aristote ou un plus grand qu'Aristote.

« La difficulté peut se résoudre en considérant le XII[e] livre comme inachevé. Tout le passage où il est question de la pluralité des moteurs immobiles n'est, selon nous, qu'une hypothèse qu'Aristote propose un instant et qu'il entoure de tous les arguments dont elle paraît s'appuyer, afin d'y substituer immédiatement la vraie doctrine, la doctrine de l'unité. Seulement il s'est contenté d'exposer la première théorie, sans la faire précéder ou suivre d'un jugement en forme, qui servît à distinguer clairement ce qu'il rejetait de ce qu'il voulait établir; c'est ce qu'il eût fait en mettant la dernière main à son ouvrage. »

On sait déjà que nous rejetons cette dernière hypothèse; elle nous semble peu naturelle, et l'opinion des anciens, bien qu'on lui fasse ici son procès, est encore de beaucoup la plus plausible. Nous persistons dans l'interprétation que nous avons donnée plus haut de la théorie du mouvement selon Aristote. Voyez *Introduction*, p. LXXXVIII et LXXXIX.

Page 229. Quant au nombre des sphères, ces deux mathématiciens sont d'accord pour Jupiter et pour Saturne; mais Callippe pensait qu'il faut ajouter deux autres sphères au soleil et deux à la lune, si l'on veut rendre compte des phénomènes, et une à chacune des autres planètes. Bekker, p. 1073; Brandis, p. 252: .... τὸ δὲ πλῆθος τῷ μὲν τοῦ Διὸς καὶ τῷ τοῦ Κρόνου τὸ αὐτὸ ἐκείνῳ

[1] Buhle, Vater, L. Ideler.

ἀπεδίδου (Scil. ὁ Κάλλιππος), τῷ δὲ ἡλίου καὶ τῷ σελήνης δύο ᾤετο ἔτι προσθετέας εἶναι σφαίρας, τὰ φαινόμενα εἰ μέλλει τις ἀποδώσειν, τοῖς δὲ λοιποῖς τῶν πλανητῶν ἑκάστῳ μίαν.

Devons-nous entendre par là, dit M. Cousin, dans sa note sur ce passage *De la Métaph.*, pag. 207, sqq., que Callippe ajoutait deux sphères au soleil et à la lune, ou seulement deux sphères pour le soleil et la lune, c'est-à-dire une à chacun ? Alexandre d'Aphrodisée est pour ce dernier sentiment : « quod dicit Aristoteles (soli autem atque lunæ duas insuper sphæras addendas esse censebat) perinde est ac si diceret, utrique singulas : nam cum Eudoxus soli et lunæ sphæras sex esse dixisset, Callippus vero octo, haud dubie illis singulas adjiciebat. » Simplicius [1] pense de même qu'Alexandre d'Aphrodisée : « Soli autem et lunæ putavit duas sphæras esse apponendas... ut sint quatuor. » Saint Thomas adopte cette opinion en la rapportant à Simplicius. Mais Philopon pense différemment : « Callippus autem soli duas alias adjiciebat, et lunæ duas alias, ut uterque quinque haberet. » Il semblerait que Philopon insiste à dessein sur cette phrase pour montrer qu'il se sépare de l'opinion d'Alexandre d'Aphrodisée. Cependant, outre l'autorité de Simplicius, cette opinion a pour elle plusieurs considérations importantes : 1° Alexandre d'Aphrodisée se livre à plusieurs conjectures sur l'erreur de chiffres qu'il signale dans le texte, et il cite des hypothèses déjà proposées sur ce sujet : n'aurait-il pas plutôt recouru à l'explication que Philopon adopta dans la suite et qui se présente si naturellement à l'esprit, s'il avait cru y trouver quelque probabilité ? 2° Alexandre d'Aphrodisée et Simplicius, mais le premier surtout, affirment que Callippe ne donnait que quatre sphères au soleil, et ils l'affirment de manière à faire penser que son système leur était connu par une autre voie. Il est vrai que du temps de Sim-

[1] Dans son commentaire sur le *De Cælo*, Simplicius cite et développe, à propos du chap. 7 du liv. II, le passage qui nous occupe.

plicius, l'ouvrage de Callippe était déjà perdu, puisque Simplicius attribue cette perte à l'ignorance où l'on était alors des motifs pour lesquels Callippe avait proposé cette addition; mais peut-être, en se plaignant de l'obscurité qui régnait sur ce point-là, montre-t-il que le reste du système était mieux connu. Cependant d'autres motifs et plus directs nous ont décidé pour l'opinion de Philopon; 1° Le texte lui-même. Il faut bien qu'il s'agisse de deux sphères pour le soleil et de deux sphères pour la lune; car autrement que signifierait cette opposition entre le soleil et la lune et les autres planètes; τοῖς δὲ λοιποῖς τῶν πλανητῶν ἑκάστῳ μίαν ? Cela veut dire évidemment que les autres planètes n'ont qu'une sphère, tandis que le soleil et la lune en ont chacun deux. 2° Aristote termine ce chapitre par une énumération des diverses sphères, et il pose d'abord huit sphères régulières d'une part et vingt-cinq de l'autre. Il est évident que les huit sphères appartiennent à deux astres, et les vingt-cinq autres à cinq astres. Mais quels sont ces deux astres qui n'ont que huit sphères? C'est le soleil et la lune, suivant Alexandre d'Aphrodisée, Simplicius et saint Thomas; c'est Jupiter et Saturne suivant Philopon. Or, ce ne peut être le soleil et la lune; car alors quelles seraient les cinq autres planètes ayant chacune cinq sphères? Suivant Eudoxe, Jupiter, Saturne, Mars, Mercure et Vénus ont chacun quatre sphères; Callipe s'accorde avec Eudoxe, comme le dit expressément le texte, pour Jupiter et pour Saturne; c'est-à-dire qu'il leur laisse à chacun quatre sphères seulement; et il ajoute une sphère à Mars, à Mercure et à Vénus, ce qui fait cinq sphères à chacun, en tout quinze sphères; il reste le soleil et la lune pour compléter le nombre vingt-cinq que donne le texte. Il faut donc qu'ils aient chacun cinq sphères comme le veut Philopon, et non pas quatre comme le veulent Alexandre et Simplicius; car quinze sphères d'une part et huit de l'autre ne donnent que vingt-trois, tandis que les résultats du calcul de Philopon s'accordent avec ceux d'Aristote. 3° Aristote confirme encore l'opinion de Philopon d'une autre manière, lorsqu'il vient à énumérer les sphères mues en sens inverse.

En effet, nous savons que ces sphères sont égales en nombre aux sphères régulières, moins une ; et nous savons aussi que la lune n'a que des sphères régulières. Or, Aristote pose d'abord six sphères à mouvement inverse pour les deux premiers astres ; cela suppose huit sphères regulières, c'est-à-dire quatre à chacun. Les deux premiers astres (et tous les commentateurs s'accordent sur ce point) sont Jupiter et Saturne. Restent donc, puisque la lune ne compte pas, quatre planètes, à savoir, le soleil, Mars, Mercure et Vénus. Mars, Mercure et Vénus ont chacune cinq sphères régulières de l'aveu de tout le monde, c'est-à-dire quatre sphères à mouvement inverse ; pour les trois, douze. Pour compléter le nombre seize donné par le texte, il faut de toute nécessité que la quatrième planète, qui est le soleil, ait aussi quatre sphères à mouvement inverse, c'est-à-dire, cinq sphères régulières, comme le veut Philopon. 4º Enfin, après avoir énuméré toutes les sphères, Aristote en fait monter le nombre à cinquante-cinq, et il ajoute : Si de ce nombre on retranche les sphères que nous avons ajoutées au soleil et à la lune, il reste quarante-sept. Alexandre d'Aphrodisée, en faisant la soustraction, ne trouve que quarante-neuf, et il en conclut qu'il y a une erreur ; seulement il ne sait s'il doit l'attribuer à Aristote ou à des copistes. Si l'on adopte le sens de Philopon, il faudra l'attribuer à Alexandre lui-même, qui, en n'ajoutant d'abord qu'une sphère au soleil et une à la lune, tandis que, suivant Philopon, il en fallait ajouter deux à chacun, se trouve nécessairement en arrière de deux unités. Le calcul de Philopon au contraire est, ici encore, très conforme à celui du texte ; car Aristote a ajouté, d'une part, au soleil et à la lune quatre sphères régulières, de l'autre, au soleil seulement quatre sphères à mouvement inverse, en tout huit sphères. Si de cinquante-cinq sphères on en retranche huit, il reste quarante-sept.

NOTES.

LIVRE TREIZIÈME.

Page 251. L'animal en tant que femelle et en tant que mâle est une modification propre du genre; toutefois il n'y a rien qui soit ni femelle ni mâle indépendamment des animaux.

Brandis, p. 264, donne seulement : ἐπεὶ καὶ ᾗ θῆλυ τὸ ζῷον καὶ ᾗ ἄῤῥεν κεχωρισμένον τῶν ζώων. Quelque chose manque évidemment à cette phrase, et comme Brandis n'indique pas qu'il ait fait à cet endroit une correction, il y a là une erreur typographique assez considérable. Il faut lire avec les anciens éditeurs, et avec Bekker, p. 1078 : ἐπ. κ. ᾗ θ. τ. ζ. κ. ᾗ ἄῤῥεν, ἴδια πάθη ἐστὶν, καίτοι οὐκ ἔστί τι θῆλυ οὐδ' ἄῤῥεν, κ. τ. ζ. La répétition du mot ἄῤῥεν a été cause de l'erreur. Au lieu de κεχωρισμένον, quelques éditeurs lisent κεχωρισμένων, variante sans nulle importance : que le mâle et la femelle n'existent pas indépendamment des animaux, ou les animaux indépendamment du mâle et de la femelle, c'est tout un ; il n'y a d'autre différence que l'interversion grammaticale.

Pages 256, 257. En effet, la conséquence de cette doctrine, c'est que ce n'est pas la dyade qui est première, mais le nombre ; c'est que la relation est antérieure au nombre et même à l'être en soi ; et toutes

les contradictions avec leurs propres principes, où sont tombés les partisans de la doctrine des idées.

Brandis lisait : συμβαίνει γὰρ μὴ εἶναι πρῶτον τὴν δυάδα ἀλλὰ τὸν ἀριθμὸν, καὶ τούτου τὸ πρός τι καὶ τὸ καθ' αὑτό..., p. 267 ; comme avaient lu les anciens éditeurs. Mais avec καὶ τὸ καθ' αὑτό, il y a au moins la moitié de la conclusion d'Aristote qui est fausse. Il n'est pas contraire aux principes platoniciens que l'être en soi ait la priorité sur tout le reste : c'est même là le principe de la doctrine platonicienne et de toute doctrine un peu réaliste. Nous sauvons cet inconvénient en adoptant la leçon de Bekker, p. 1079 : καὶ τοῦτο τοῦ καθ' αὑτό, laquelle se justifie par la suite des idées, car il est véritablement contraire aux principes platoniciens que le καθ' αὑτό soit postérieur au πρός τι; et par les mss., car deux des mss. de Bekker la donnent formellement; enfin par une autre phrase de la Métaphysique, dans cette réfutation des idées du livre premier, dont celle-ci n'est guère que la copie : συμβαίνει γὰρ μὴ εἶναι τὴν δυάδα πρώτην ἀλλὰ τὸν ἀριθμὸν, καὶ τὸ πρός τι τῶν καθ' αὑτὸ, καὶ πάνθ' ὅσα τινὲς ἀκολουθήσαντες ταῖς περὶ τῶν ἰδέων δόξαις ἠναντιώθησαν ταῖς ἀρχαῖς. Brandis, p. 28, 29 ; Bekker, p. 990.

Pages 262, 263. Il en est qui admettent deux sortes de nombres, les nombres dans lesquels il y a antériorité et postériorité (ce sont les idées), et le nombre mathématique en dehors des idées et des objets sensibles.

Nous transcrivons ici l'excellente note de M. Ravaisson sur cette phrase. Οἱ μὲν οὖν ἀμφοτέρους φασὶν εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς, τὸν μὲν ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὰς ἰδέας, τὸν δὲ μαθηματικὸν παρὰ τὰς ἰδέας καὶ τὰ αἰσθητά. M. Trendelenburg, *Platon. de id. et num. doctr.*, p. 82, trouve ceci en contradiction avec ce passage de l'Ethique Nicom., I, 4 : Οὐκ ἐποίουν ἰδέας ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἔλεγον· διόπερ οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ἰδέαν κατεσκεύαζον. En conséquence il propose d'ajouter une négation dans le passage de la Métaphysique, et de lire : τὸν μὲν μὴ

ἔχοντα. Brandis (*Ueber die Zahlenlehre*, etc. *Rein. Mus.*, 1828, p. 563) défend l'ancienne leçon, avec raison, ce nous semble. Mais nous ne pouvons admettre la solution qu'il donne de la contradiction que M. Trendelenburg avait cru trouver entre les deux passages cités plus haut. Selon Brandis, dans le premier Aristote attribue aux nombres idées la priorité et la postériorité, en ce sens qu'ils ont entre eux un ordre de dérivation logique et essentielle; et dans le second, au contraire, il en exclut la priorité, en ce sens qu'ils ne se constituent pas mutuellement et ne sont pas facteurs les uns des autres. On pourrait répondre que cette explication ne rend pas compte de l'opposition établie formellement dans la phrase du XIII[e] livre entre le nombre idée et le nombre mathématique; car les nombres mathématiques ont aussi entre eux un ordre de dérivation logique et essentielle. — La suite du XIII[e] livre nous fournit une explication plus simple : dans les différents nombres idées les unités sont essentiellement différentes; elles sont, d'un nombre à un autre, dans le même rapport que ces deux nombres : ainsi les unités de la dyade sont antérieures par essence à celle de la triade, et il en est de même des nombres qui en sont respectivement composés; la dyade idéale en soi a donc une antériorité d'essence et de nature (τὸ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν πρότερον) sur la dyade contenue dans la triade idéale, dans la tétrade idéale, etc. C'est ce qui nous paraît résulter surtout avec évidence de la phrase suivante, Brandis, p. 276 : Καὶ ἡμεῖς μὲν ὑπολαμβάνομεν ὅλως ἓν καὶ ἓν, καὶ ἐὰν ᾖ ἴσα ἢ ἄνισα, δύο εἶναι, οἷον τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν, καὶ ἄνθρωπον καὶ ἵππον· οἱ δ' οὕτως λέγοντες οὐδὲ τὰς μονάδας· εἴτε δὲ μὴ ἔστι πλείων ἀριθμὸς ὁ τῆς τετράδος αὐτῆς ἢ ὁ τῆς δυάδος, θαυμαστόν· εἴτε ἐστὶ πλείων, δῆλον ὅτι καὶ ἴσως ἔνεστι τῇ δυάδι (si la triade est plus grande que la dyade, elle contient un nombre égal à la dyade). Ὥστε οὗτος ἀδιάφορος αὐτῇ τῇ δυάδι. Ἀλλ' οὐκ ἐνδέχεται, εἰ πρῶτός τίς ἐστιν ἀριθμὸς καὶ δεύτερος, οὐδὲ ἔσονται αἱ ἰδέαι ἀριθμοί. Cf. Br., p. 273. — Les nombres mathématiques, au contraire, ne diffèrent pas les uns des autres en qualité, mais en quantité seulement, et par l'addition successive d'unités nouvelles (XIII, Br., p. 273), d'où il suit qu'ils ne sont pas singuliers

comme les nombres idées (XIII, 272), et qu'il n'est pas de formes différentes d'eux-mêmes ; car la forme c'est la qualité. De là la phrase citée plus haut de l'Ethique Nicom. Elle s'explique parfaitement par les deux suivantes qui termineront cette longue note : Ἔτι ἐν ὅσοις ὑπάρχει τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, οὐκ ἔστι κοινόν τι παρὰ ταῦτα καὶ τοῦτο χωριστόν. *Eth. Eudem.*, I, 8). Ἔτι ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, οὐχ οἷόν τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναί τι παρὰ ταῦτα, κτλ (*Metaph.*, III, 3 ; Br., p. 50.)

NOTES.

LIVRE QUATORZIÈME.

***Page* 298. Si l'on a un homme, un cheval, un Dieu, l'animal sera probablement la mesure, et le nombre formé par ces êtres sera un nombre d'animaux.** Bekker, p. 1088 : εἰ δ' ἄνθρωπος, καὶ ἵππος, καὶ θεὸς, ζῶον ἴσως, καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ἔσται ζῶα.

Ce texte est celui de Brandis, p. 291, sauf la virgule après ἴσως, que Bekker a ajoutée, mais qui n'est pas indispensable. Les anciens éditeurs ont lu : εἰ δ' ἄνθρ., καὶ ἵπ., καὶ θεὸς, καὶ ζῶον, ἴσως...; Bessarion traduit : *Quod si homo, et equus, ac Deus, animal, numerus guoque eorum fortassis animalia erit*, ce qui suppose ... καὶ θεὸς, ζῶον, ἴσως... Le texte des anciens éditeurs exige une correction, parce qu'on ne peut pas composer un nombre en ajoutant à trois unités déterminées une unité indéterminée; celui de Bessarion contient lui-même une difficulté assez grave : si l'homme, et le cheval, et le dieu, sont *certainement* des animaux, ce n'est pas *peut-être* ni *probablement* (ἴσως) que leur nombre sera un nombre d'animaux, c'est nécessairement. Le texte nouveau, au contraire, s'accorde parfaitement avec ce membre de phrase : εἰ ἵππος τὸ μέτρον ἵππους, καὶ εἰ ἄνθρωπος, ἀνθρώπους : à εἰ ἵππος, εἰ ἄνθρωπος, correspond le ζῶον ἴσως, tournure dubitative aussi, et qui contient, comme ces expressions, la mention de la mesure dont il s'agit présentement.

***Page* 297. « Il est impossible, disait Parménide ;**

« qu'il y ait nulle part des non-êtres. » BRANDIS, p. 294 : οὐ γὰρ μήποτε τοῦτ' οὐδαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα.

La leçon de Bekker, p. 1089, est fort différente de celle de Brandis. Il lit :

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαῆς, εἶναι μὴ ἐόντα.

Il a emprunté cette correction probablement à Heindorf ou à Stallbaum. On trouve, en effet, un passage de Platon, *Sophist.*, p. 237, qui contient la sentence de Parménide; les modernes éditeurs de Platon en ont jugé le texte corrrompu : Parménide est un poète, et dans les mots que lui prêtent Aristote et Platon, il n'y a pas trace de quantité. Ils ont mis en un vers la ligne de prose qu'ils trouvaient dans les manuscrits. Mais, comme le fait observer avec raison Simon Karsten, *Parmen. Eleat. reliq.*, p. 130, l'ensemble du passage de Platon, et ses expressions formelles même, auraient dû les dissuader de ce dessein. Platon dit, en effet : Παρμενίδης δ' ὁ μέγας... ἀρχόμενός τε καὶ διὰ τέλους τοῦτο ἀπεμαρτύρατο, πεζῇ τε λέγων καὶ μετὰ μέτρων ·

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο οὐδαμῆ (φησὶν) εἶναι μὴ ἐόντα,
Ἀλλὰ σὺ τῆς δ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.

Il y avait donc dans les paroles qui étaient le commencement et la fin des discours des Parménide, prose et vers : le vers c'est ἀλλὰ σύ...; la prose, οὐ γὰρ μήποτε... : pourquoi donc dénaturer le passage, sous prétexte de correction? D'ailleurs Simplicius qui cite le même mot de Parménide, *Phys.*, fol. 29, b; 31, a; 53, b; avec des variantes, ne donne nulle part un vers, à οὐ γὰρ μήποτε, et les commentateurs de la Métaphysique ont expliqué le passage d'Aristote tel que le donnent les manuscrits, et, d'après les manuscrits, les éditeurs anciens et Brandis; indiquant même que ce qui en fait la difficulté, c'est la répétition de la négation : οὐ, μήποτε, μηδαμῆ Voyez Alexandre, *Schol.*, p. 825; Philopon, fol. 63, a. C'est donc à tort aussi que Du Val, lequel n'a rien changé au texte, pense qu'il y a des fautes

dans les mss. : *Verba sunt Parmenidis, sed quæ menda non carent.*

Il ne faudrait pas conclure non plus, de l'intégrité de ce texte, que Parménide ait jamais écrit en prose, et que ce soit là un extrait d'un de ces ouvrages perdus. Il n'y a aucun témoignage concluant qui vienne à l'appui d'une telle opinion, et le mot πεζῇ désigne chez Platon ces discussions, ces conversations auxquelles avait pris part Socrate, lors du séjour de Parménide à Athènes.

Karsten pense que la rédaction οὐ γὰρ... de la pensée de Parménide, appartient à Platon, et non à Parménide lui-même; aussi change-t-il ἐόντα, forme poétique et ionienne, en ὄντα. Il allègue à l'appui de son opinion un passage des Lois, XII, 684, où se trouvent trois négations l'une sur l'autre, et les exemples analogues réunis par Wyttenbach, *Annot. ad Phædon*, p. 199. Même en adoptant l'opinion de Karsten, le mot ἐόντα ne nous semble pas messéant : ce serait comme un trait de couleur locale qui donnerait plus de vraisemblance à la supposition de Platon; mais nous ne voyons pas pourquoi la phrase tout entière ne serait pas de Parménide.

Page 298. Seront-ils les substances, ou les modifications, et ainsi du reste? ou seront-ils à la fois toutes ces choses, et y aura-t-il identité ...?

Nous lisons avec les anciens éditeurs, et deux des manuscrits de Bekker : πότερον αἱ οὐσίαι, ἢ τὰ πάθη; καὶ τὰ ἄλλα δὴ ὁμοίως, ἢ ἅπαντα (ou ἢ πάντα) καὶ ἔσται.... plutôt que .... ὁμοίως ἅπαντα, avec Brandis, p. 294, et Bekker, p. 1089. La leçon des nouveaux éditeurs donne comme une suite de la première hypothèse ce qui doit être évidemment une hypothèse particulière. Si la disjonctive ἢ a un sens devant τὰ πάθη, si on ne la remplace pas par καί, il est impossible que καὶ ἔσται ἓν τὸ τόδε καὶ τὸ τοίονδε καὶ τὸ τοσόνδε.... soit la conséquence de ce que l'être serait ou l'essence *ou bien* les modifications, αἱ οὐσίαι ἢ τὰ πάθη. Naturellement il faut supposer deux cas : 1° l'être substance, ou mode; 2° l'être à la fois substance et mode.

APPENDICE.

Nous profitons avec empressement de diverses observations qui nous ont été faites à l'occasion du premier volume de ce travail, pour rétablir quelques faits que nous avions mal présentés, ou sur lesquels nous avions été induits en erreur.

C'est à tort que nous avons attribué à M. Cousin *Introd.*, p. VII, en note, le rapport sur le concours où fut couronné l'ouvrage de M. Barthélemy Saint-Hilaire, *De la Logique d'Aristote*, etc.; c'est M. Damiron, notre ancien et digne maître, qui a été, dans cette circonstance, l'organe de la section de philosophie.

A ces mots : *La légitimité des conclusions de l'effet à la cause n'a jamais été mise en doute dans l'antiquité*, qu'on lit dans notre Introduction, p. LXXXIV, en note, il faut ajouter, pour être dans le vrai : *avant Aristote, et jusqu'à Ænésidème*. En effet, la gloire de ce fameux sceptique c'est précisément d'avoir inventé, il y a tantôt deux mille ans, cette argumentation sur la causalité, à laquelle Hume devait donner depuis tant d'éclat. Et à propos d'Ænésidème nous renverrons le lecteur à la belle thèse, ou plutôt au bel ouvrage que vient de consacrer à ce philosophe, M. Émile Saisset, un des élèves les plus distingués de notre École normale.

Nous avons oublié, en citant d'après Néander cette phrase élégante : « Tamdiu discendum est, quamdiu nescias, et, si proverbio credimus, quam diu vivas, » t. I, p. 257, d'ajouter que cette phrase était de Sénèque, et que Néander, comme il l'indique lui-même, et comme Sturtz le note formellement, à sa page 495, n'avait fait que la lui emprunter. Voyez Sénèque, lettre 76e, p. 266, Schweighæuser.

Nous avons reconnu par nous-mêmes que notre décou-

verte à propos du prétendu vers d'Homère sur Hector, t. I, p. 260, n'était rien moins qu'une découverte. Trendelenburg l'avait faite avant nous, dans son commentaire sur le *De Anima*, à propos d'un passage de ce traité, liv. I. 2, où Aristote commet la même erreur que dans la Métaphysique, et attribue à Hector ce qu'Homère ne dit que du seul Épéus.

Dans cette phrase au sujet d'un vers d'Empédocle : *La correction est incomplète : il faut ajouter τ' ou γ', ut legibus consulatur, comme dit Sturtz*, nous avons omis par inadvertance un mot sans lequel la citation n'a presque plus aucun sens. Nous devions transcrire : *ut versus legibus consulatur*, comme a réellement écrit Sturtz.

Enfin les amateurs verront ici, nous en sommes sûrs, avec un véritable plaisir, quelques observations philologiques qui nous ont été adressées par M. Boissonnade. Nous demandons au célèbre helléniste la permission de reproduire les termes mêmes de sa lettre, dans ce qu'elle a de purement scientifique.

« Dans les vers d'Empédocle, p. 158, ὅσσον ἀλλοῖοι μετέφυν.... vous remarquez que la correction ὅσσον pour ὅσον est incomplète ; qu'il faut suppléer une particule, τ' ou γ' ; vous ajoutez que ὅσον peut rester, le vers n'ayant pas été cité tout entier. Cette opinion a peu de vraisemblance. C'est ὅσσον τ' ou ὅσσον δ' que le poète a probablement écrit. Ὅσσον même, ὅσσον ἀλλοῖοι pourrait à la rigueur commencer un vers dactylique. Car la lettre *ny* peut se prononcer avec un redoublement, une sorte de prolongement qui rend la syllabe longue. Les mots συνεχές, συνεχέως, σύνευνος, ont la première longue dans Homère, Callimaque, Nicandre, dans l'Anthologie. Homère a fait longue la syllabe μιν devant une voyelle. Théocrite fait ce choriambe σὺν ὀλίγῳ. Et dans Manéthon σύν est long : Ἄρης σὺν ἠελίῳ. Euripide a ce vers anapestique dans les Héraclides (611) : Εὐτυχίᾳ· παρά δ' ἄλλον ἄλλα. La correction ἄλλον γ' est maintenant rejetée ; ἄλλον est un spondée. On prononçait ἄλλον νάλλα. Cet particule γ' était une véritable cheville. Αἶαν commence dans l'Iliade Ψ, le vers 493 : Αἶαν, Ἰδομενεῦ τε. On y avait mis aussi une cheville, Αἶαν τ' Ἰδομενεῦ τε. Je pourrais vous montrer le

même prolongement dans d'autres liquides. Mais sans aller plus loin, vous voyez que ὅσσον pourra légitimement être pris pour un spondée. On prononcera ὅσσον νaλλοῖει...

« Dans les vers de Parménide, p. 259, Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν... Vous dites que πᾶς τις se trouve chez les meilleurs prosateurs ; ajoutez : et chez les meilleurs poètes, Pindare, par exemple, Sophocle, Euripide, Eschyle, Théognis. Votre explication de παντί dans le sens de ἑκάστῳ est bien plausible. Πᾶσιν καὶ παντί, πᾶσιν καὶ ἑκάστῳ reviendra à notre gallicisme suranné : *à tous et un chacun*. Les Grecs disaient aussi εἷς ἕκαστος, πᾶσιν καὶ ἑκάστῳ. Sophocle a mis πᾶς dans le sens de ἕκαστος, en ce vers de l'OEdipe à Colone (599) :

Οὐ δῆτ' ἐπεὶ πᾶς τοῦτό γ' Ἑλλήνων θροεῖ.

FIN DU TOME DEUXIÈME ET DERNIER.

INDEX HISTORIQUE

DE LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

TABLE DES MATIÈRES.

TOME PREMIER.

INTRODUCTION.

MÉTAPHYSIQUE.

LIVRE PREMIER.

(Ἄλφα τὸ μεῖζον)

LIVRE DEUXIÈME.

(Ἄλφα τὸ ἔλαττον)

LIVRE TROISIÈME.

(B)

LIVRE QUATRIÈME.

(Γ)

LIVRE CINQUIÈME.

(Δ)

Des diverses acceptions des termes philosophiques :

LIVRE SIXIÈME.

(E)

NOTES.

TOME DEUXIÈME.

LIVRE SEPTIÈME.

(Z)

LIVRE HUITIÈME.

(H)

LIVRE NEUVIÈME.

(Θ)

LIVRE DIXIÈME.

(I)

LIVRE ONZIÈME.

(K)

LIVRE DOUZIÈME.

(Λ)

LIVRE TREIZIÈME.

(M)

LIVRE QUATORZIÈME.

(N)

NOTES.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

